

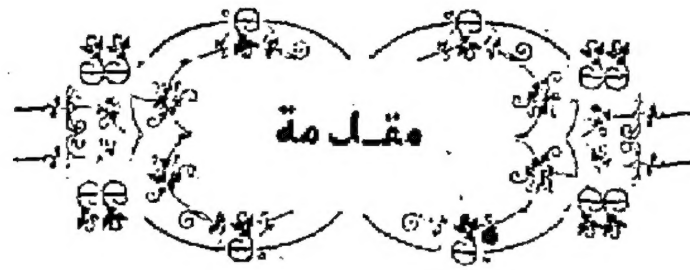


كتاب الحق المبين في محاسن اوضاع الدين

طبعت من جيب صالح بن ثابت القزاني سلمه الله تعالى لخمس
بمئة من شهر ربيع الاول سنة سبع وثلاثمائة والى بمطبع
چيركوف بمدينة قزان

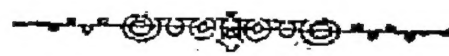


وكان ذلك باذن ورخصة صدرت من جانب المعارف الروسية
الكائنة في بلدة پيترسبورغ من الاماكن الشهيرة
١٨ نجي أبريل ١٨٨٩ نجي سنة سى من الميلاد المسيحية



كتاب الحق المبين في محاسن اوضاع الدين

طبعت من جيب صالح بن ثابت القرظي سلمه الله تعالى لخمس
بقيين من شهر ربيع الاول سنة سبع وثلاثمائة والى بمطبع
جيركوف بمدينة قزان



وكان ذلك باذن ورخصة صدرت من جانب المعارف الروسية
الكائنة في بلدة پيترسبورغ من الاماكن الشهيرة
١٨ نجي أبريل ١٨٨٩ نجي سنة سى من الميلاد المسيحية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على باهر احسانه وشاهر انعامه والصلوة والسلام على سيد انبيائه
محمد وآله واصحابه (اما بعد فاعلم ان الدين الحق كما قال الله سبحانه وتعالى ان
الدين عند الله الاسلام هو الشريعة المحمدية والملة الاحمدية وهى التى
جاء به حبيب المصطفى ورسوله المجتبى ابو القاسم محمد بن عبد الله بن عبد
المطلب بن هاشم العربى القرشى الهاشمى المكي ثم المدينى عليه افضل الصلوات
وامثل التسليمات من عند الله تعالى مما تضمنه انقران العظيم والكتاب الحكيم
وسنة الرسول النبى الامى الكريم الرؤف الرحيم من قول او فعل او اقرار
صدر عنه صلى الله عليه وسلم واثبتوه بنقل صحيح مختار فى كتب الاحاديث
ودواوين الآثار وهو الذى يدين به الاسلام من عقائد وعبادات وعقوبات
واداب خمسة انواع كل منها يشتمل على خمسة اقسام (وذلك على ما قررناه
فى سائر ما الفناه ثابت بالضرورة ومعلوم بالبدية لا يفتقر المنصف المتأمل
فيه حق التأمل الى دليل خارج عنه وبرهان عقلى دونه كما قال جل جلاله قد
جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمى فعليها وما انا عليكم بحفيظ
فانه على ظهوره ووضوح اموره ورسومه واثبات اركانه واعماله يدعوك بكلام

بديع ظاهر وبيان واضح باهر الى ما هو مستحسن بالضرورة ومقبول
 في الفطرة ومسلم عند جميع الخليفة وثابت بالبراهين المتظاهرة والحجج القاطعة
 المتظاهرة من توحيد الله عز وجل اولا وتقديسه ثانيا وتمجيد ثالثا ثم الى
 مكارم الاخلاق ومعالي الاوصاف من العدل والتواضع والحكمة والعفة والشجاعة بجملة شعوبها
 وهدى الى اكتساب العلوم واقتراف المعارف بكيفية فنونها فانه يأمر بالفكر والذكر
 والتقوى والخشية من الرحمن والحذر من مكاييد النفس والشیطان التي هي رأس
 الحكمة وملاك الامر الباعث لكل كمال وخير والصبر والشكر وايتثار الصدق
 في القول والالتقاء في العمل وحسن الخلق والقناعة والرفق والشفقة على الخلق
 وانجاز الوعد ووفاء العهد والعدل والاحسان وايتناء خي القربى وينهى عن
 الفحشاء والمنكر والبغى والعدوان ويحل الطيبات ويحرم الخبائث ويرشد
 الى اصناف الصنائع وافنان الذاريع وغير ذلك من بواهر المحاسن ومفاخر
 اوصاف الظاهر والباطن ثم شرع من عند الله في العبادات طريقة حسنة مرضية
 قد بلغت من الرزانة اقصاها ووضع باذن الله في المعاملات قواعد مستقيمة
 رضية لا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ورتب على الجنایات عقوبات وافية متناسبة
 وهو يتوخى من كرمه ورحمته درأها عن عبادته واسقاطها والعفو والالفه والاتحاد فيها
 بينهم وايتثارها مع حسن المراعات لتفاوت احوال الانام ومرتبتهم في العقول والافهام
 ويبث في اثناء مقاصده من ذلك بالتلميح والتنبيه في انحاء موارد على ام المسائل
 الحكمية وامم المعارف الالهية بين تالد وطارف مما غاب عن افاضل الحكماء وامثال
 العرفاء لاعلى مثال يحتديه وقانون ينتجيه ومراعاة بلد ومراجعة احد ولا بالنظر
 في كتاب او التلقى في محاوره او خطاب او تلقن من الناس او ترتيب
 مقدمات وقياس كما قال عز مجده ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن
 جعلناه نورا نهدي به نساء وقال وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك
 اذ الارتاب المبطلون بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وما يجمع
 بآياتنا الا الظلمون وقال عليه الصلوة والسلام انا امة امية لانكتب ولا نحسب
 الشهر هكذا وهكذا الحديث بل بمحض عطاء الهى ووحي ربانى قد اظهر

انوار دينه واطوار يقينه في اقل زمان واضل اوان وجعله فوق الدين كله وبدأ به
وهو فريد من الاخوان ووحيد من الخلان بين ظهري قوم مرد واعلى الجهل
والكفر والعناد وتمرنوا في سفك الدماء والظلم على العباد واهلاك الحرث والنسل
وتخريب البلاد ليس معهم علم واداب ولا تعلم واكتساب وانما قصارى امرهم
على الحمية الجاهلية والاتحاد والعصبة على خطط الضلالة كما قال جل ذكره
اتنذر قوم ما انذرا باؤهم فهم غافلون فقمع عنهم جملة ذلك واصلها وقلع اسنة
ضلالهم نعلها بما ابان به من بليغ الدعوة وجميل التبيان قاصية وملاك من بديع
التعليم وطيب البيان ناصيته واقام تلك الوظائف لنفسه وقومها على اتم الوجوه
واحسنها واجمل الطرق واكملها من غير تفاوت فيها ولا تعصير في شىء منها
في مجارى افعاله ومسارح احواله واشتمل عليها ما اتى به من عند الله من الكتاب
الحكيم والقران العظيم وغير ذلك من الوحي الصادق والالهام الناطق الذى
تضمنه دواوين السنة الباهرة البارزة على الصحة وتواتر النقلة فلان كل كلمة من
كلماته بحر من بحور الحكمة وعالم من عوالم المعرفة لتأملها الفذ الاروع وحدد نظره
وقوم فكره في استنباط ما في ذلك اليم من المعارف والحكم نفد عمره وكل بصره
وما بلغ العشار من عجائب ولا استوفى ذلك المقدار ولا اقل من غرايبه على
مانبه عليه سبحانه حيث قال ونزلنا عليك القران تبينا لكل شىء وهدى ورحمة
وبشرى للمسلمين ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم
يوقنون وهو الذى انزل اليكم الكتاب مفصلا وعن هذا بالغ في الحث والترغيب
الى تلاوة كتابه كموطالعة ما جاء به من فصل خطابه
ومداومة النظر وملازمة الفكر ليعلم قدره ويظهر
امره فلولاً انه في وثوق من صحته ويعين من حقيقته لما دعى
الى النظر فيه والتفكر في معانيه فانظر ايها اللبيب العاقل الى شأنه هذا وحاله ذا
وتأمل فيه وحدد بصرك وجود نظر كهل تجد النبوة ودعوة الخلق من عند الله
(٢) يتمي كنهنا كرده قران درست
كتب خانه چند ملت بشست سعدى
امرا غير ما ذكر او تعرفها شياء سواه ولا سيما
اذا لوحظ كونه اميا لا يعرف الكتاب

ولا الحساب ولا قرح بابا في التعلم والاكتساب وكونه يتيمار به مقل على
 الفقر والفاقة في عهد الجهالة وثواران الكفر والضلالة فان فرط فضله وكمال
 علمه مع ما علم من حاله اعظم شاهد على حقيقته وادل دليل على رسالته ونبوته
 لا يستره معاذ الله الا سبق الشقاوة وحق الضلالة (٢) بيت لعل او كوياسنت از قوت القلوب
 ولله در البوصري رحمه الله فيهما يقول «بيت» * نهر سأل هواند منه قوت القلوب *
 (وكفاه بالعلم في الامى معجزة * في الجاهلية والتأديب في اليتيم * بل
 ذلك او ثنى بمراتب من شهادة البراهين والشهود واثبت من دلالة المحاضر
 والعهود وابعد من اضطراب قلب واختلاج ريب فان انت حصلت هذا من هذا عرفت
 كون معرفتك بحق رسالته وصدق نبوته في غناء عن برهان على شاكلة معرفتك
 بصدق من يدعى حفظ القرآن او حمل كذا قنطارا من الحديد بمسامعة تلاوته
 ومشاهدة رفعه بعيان على ما قاله جل مجده قل انما الايات عند الله وانما انا نذير
 مبين اولم يكفهم انا انزل لنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى
 لقوم يؤمنون بعد ان حكى عنهم ما تفوهوه بقوله لولا انزل عليه ايات من ربه
 يعنون به المعجزة الخارقة للعادة وصدور الامور الغريبة النادرة كما اتى ثمود
 الناقة مبصرة والان الحديد لداود معجزة ولموسى اليد البيضاء وقلب
 العصا حية تسعى ولعيسى ابراء الاكمه واحياء الموتى فرد الله سبحانه عليهم اولابان
 مثلها من المعجزات وخوارق العادات ليست من ضرورات النبوة ومقدمات
 الرسالة البتة ولا مما يستقل باظهاره وحمل بل هو من انوارها وما يترتب عليه من اثارها
 وانما هو عند الله يظهره بحكمته في اى وقت شاء ويختص برحمته من يشاء
 وثانيا بانهم لما شاهدوا ادلات رسالته وايات صدقه وحقيقته فيما اتيه من
 الكتاب المبين وطالعوا جملة احواله في ذهاب واياب على مناهج صدق وصواب
 راي العين وهو اصدق برهان واعدل شاهد في المدعى كان جحد هم اياه
 واقتراحهم معجزة سواه طلبا للادنى مع حصول الاعلى واشتراء للضلالة بالهدى
 واستبدلوا بالذى هو خير ما هو ادنى فان كل ذى حالة او صناعة لا يعرف شأنه
 ولا يطلع حاله بشئ مثل ما يعرف باثاره ويطلع باقواله الم تر انك تعرف ابا حنيفة

بالفقه وابعلى بالحكمة مثلاً ان انت من اهلها معرفة لا تستريب فيها وماعرفتيا
 الا معرفة اثارهما ومطالعة احوالهما وتعرف بعد ذلك نفس الفقه والحكمة وما هو
 بها وعلى هذه الشاكلة حال كل صناعة وربها القيم بها من الشعر والغصاحة وغيرها
 حتى الصنایع الجزئية مثل الصباغة والحياطة وما يشاكلها وقال عز مجده قل انما
 اعظكم بواحدة ان تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة ان
 هو الا نذير لكم بين يدي عذاب شديد امرهم بالقيام خالص الوجه لله معرضا
 عما سواه من التقليد لاستعلام امره وتحقيق ما جاء به بالتفكر فيما فيه من المعارف
 وما اشتمل عليه احواله من الحكم بين تالذ وطارف متفرقين مثنى وواحدا
 فيصيبون الحق اذا وياخصونه ويعرفون صدقه وما جاء به فيتفكر كل واحد
 من الاثنين ويعرض محصول فكره وخلصته نظره على صاحبه ويتأملان فيه تأمل
 متصادقين متناصفين لا يميل بهما اتباع هوى ولا ينبض لهما عرق عصبية حتى يهجم
 بهما الفكر الصالح والنظر الصحيح على جادة الحق وسنن والفريد ينهض بالهمة
 ويفكر في نفسه بصدق رغبة وخلص نصفه ويعرض فكره عقله ويخليه ونفسه
 من غير ان يكابره فان في الازدحام ما يشوش الخواطر ويعمي البصائر ويفسد
 الروية ويخلط الفكرة ويدعو للاعتساف وهجر الانصاف ويثور عجاج التعصب
 ولجاج التمزج وقد اعترفتم بنزاهة نفسه ورجاحة عقله ورزاقته جليلة وثقابة
 ذهنية واصالة رأيه ووجهه محامد الرجال ومعاهد الكمال فلو لانه في وثوق من امره
 وحقيقته ويقين من حجته في انه مرشح للنبوذة من ربه ومختار لرسالته لما تصدى لادعاء
 امر خطير وخطب عظيم دونه ملك الدنيا والاخرة جميعا في مرئى من الاقتضاح
 على رؤس الاشهاد والقاء النفس الى هلاك الابد وهيئات هيئات هذا ان يدرك
 بالمنى او ينال بالدلى والمطلب كما عزو شرفي صعب مسلكه وحال طريقه وكثرت
 عقباته (والمتنبى يلزمه احد الامرين اما جنون لا يبالي باقتضاه اذا طولب بالبرهان
 بل لا يدرى ما الاقتضاح ومراقبة العواقب واما انهماك في زخارف الدنيا وغرام
 لشهواتها ولذاتها وجلب منافعها وطلب مناصبها وكل الناس عارفون بكمال عقله
 ورزاقته واعراضه عن الدنيا بكليته (وقد اغبر سبحانه بانتفاها عنها حيث

قال ما بصاحبكم من جنة ان هو الا نذير لكم بين يدي عذاب شديد وقال قل
 ما اسالكم من اجر فهو لكم ان اجرى الأعلى الله وهو على كل شيء شهيد (ولا
 تظنن كما ظنوا وكذبوا وفجروا وكفروا بايات الله انه ما اصدرا معجزة ولا
 اظهر آية فتكونون سواء بل مفصلات معجزاته وبيانات اياته اعظم من معجزات
 سائر المرسلين واجل واكبر واعز واكثر واثبت من ايات جملة الرسل والنبيين
 (واعظمها القرآن المجيد تنزيل من حكيم حميد في معارفه لا ياتيه الباطل من بين
 يديه ولا من خلفه) وهو الجدير بالايق لعموم نبوته كافة العباد وشمول رسالته
 العاكف والباد ودوام شرعه الاماد وبقاء حكمه ابد الاباد يشاهده كل احد ويعاينه
 كل امد فان ما يفيد به القرآن نفس النبوة وشرعه عين الرسالة مغن عن سائر الايات
 وشان الرسول دليل الهداية عليه افضل الصلوات واكمل التحيات على مانبه
 عليه سبحانه فيما قال عن لسانه فامنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن
 بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون فانه عدل عن التكلم الى الغيبة
 لاجراء هذه الصفات الداعية الى الايمان والاتباع بهن هذا شأنه من كان
 نفسه او غيره ابداء لطريقة حسن التعليل واظهارا للنصفة
 واحذار عن ظنة العصبية واشعارا بان كمال معارفه مع ما عرف من الامية في حاله
 احدي معجزاته (والبرهان القاطع المعتمد لنا في تمام دينه وكمال شريعته
 والشاهد البين القامع للريوب عندنا في صدق رسالته وحقية نبوته هذا
 البيان الذي ابليناه والعيان الذي بيناه وقد شهدت به طرق الاعتبار ونطق
 بشهوده الايات والاخبار وسلكه الاخير اولى الايدي والابصار وهو الجدير بالايق
 لعموم نبوته العباد وشمول رسالته العاكف والباد ودوام شرعه الاماكن والاماد وبقاء
 حكمه الازمان ابد الاباد يشاهده كل احد ويعاينه كل امد فكأنه يرى البعثة عيانا
 وينالها الرسالة شفاها نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين
 امنوا وهدى وبشرى للمسلمين ومن امن بمشاهدة اليد البيضاء وثمان مبین
 ربها كفر به عاينة عجل جسده خوار وانين *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب مشاريع الأصول ومشارب الفصول

الحمد لله حق حمده والصلوة والسلام على محمد رسول الله وعبدته وعلى آله واصحابه
الطيبين الطاهرين من بعده (مقدمة) النفس الانسانية بماهى متأثرة من
المبدأ تسمى عقلا نظريا يتفرع عليه الحكمة النظرية وبماهى متصرفة فى البدن
عقلا عمليا يتفرع عليه الحكمة العملية ومن يوءت الحكمة فقد أوتى خير كثير اسماء
العلوم تقع على مسائلها المقصودة بالتدوين وعلى التصديقات بها وعلى
الملكات الحاصلة بمنزلة اولتها العمدة فى اهليتها (والفقهاء يقتسم اصليا لا يرام به
لاحق العقيدة ويختص باسم الفقه الاكبر وفرعا يقصد به القيام بمقتضى
العبودية وغلبة الاسم عليه) واصوله ما يمتنى هو عليه من الادلة الاربع
(والفن المتمثل بالبحث عن احوالها بماهى تفيد الاحكام يسمى اصول الفقه
(وموضوعه الدليل الشرعى للحكم الفرعى) ومسائله ادلة اجمالية يختص
اليها عند اثبات الحكم بالمسموع كالميزان لجملة المشروع (والدليل ما يعلم
منه شىء آخر باشتمال واستلزام فما صبح يجب عند العلم او الظن بخلقه سبحانه
فان توقف على نقل فنقلى وربما يفيد القطع والافعلى ولا يثبت به ما استوى
عنده طرفاه) واشترعى ان كان وحيامتلوا فالكتاب او غيره فالسنة ويرجع
اليها ما عن الصحابي والافعزيمة كل الامة فاجماع او عبرة او الى الخبرة فقياس جلى
او خفى (والعقائد لا تثبت الا بمتواتر القرآن او السنة باثبات ما اثبتته ونفى
ما نفاه والسكوة عما عداه غير متعدد الدلالة ولا تعلق له بالاجماع والقياس ولا
مدخل فيه لاراء الناس) واوّل ما يجب على المكلف هو تصديق خبر النبوة ثم
الاخذ به وجهه فى كل باب على جهته *

* (المشرعة الاولى فى الادلة الشرعية) * وفيها مشارب * (المشرع الاول
فى الكتاب) وهو القرآن وكلام الله حقيقة فى الصفة القدّيمة مجاز فى النظم
المحفوظ والمقرؤ المسموع والمحرر المكتوب بعلاقة الدلالة غلب
فى النظم الدال على المعنى فى عرف الفن وهو المعجز

الانقول الينا بين الد فتين تواترا بلاشبهة وعليه بناء الامكام يسوغ وصفه بالحدوث والجعل لا بالخلق ونحوه مما لم يرد به الشرع والبسطة منه لامن السورة وما صح سنده وساعد الرسم خطه واستقام في العربية وجهه فمتواتر كالعشرة يجوز قراءته في الصلوة وغيرها وما عداه مشهور يزاد به على المتواتر ولا ينسخ او اجاب صح سنده هي حجة شرعية وفيه ما لا يفهمه الخلق مع البراءة عن الحشو والهمل والوقف على الا الله والراسخون في العلم استيناف ولزومه في اعتبار المعنى لا في قطع القراءة وفائدته الابتلاء واعتقاد حقيقته على مراد الله ويحرم تفسيره بالرأى لا تأويل وهو قريب او بعيد ولا بدل من قوة الداعى ويجوز نسخه بالسنة كعكسه * (المشرّب الثاني في السنة) * هي ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول او فعل او تقرير ووقف يخص الحديث بالقول والاثربما عن الصحابي اما مسند مرفوع باتصال سنده فان كان خبر جمع يعطى العلم بنسخه قطعاً فمتواتر والا فان رواية واحد فغريب او اثنان فعزيز او اكثر فمشهور وما دونه يجمعه اسم خبر الواحد فان اتصل بنقل الثقة عن الثقة سالما عن الشذوذ والغلة فصحيح والا فماتنزل عنه بخفة ضبطه حسن وباختلال شرطه ضعيف يرتقى بتعدد طرقه الى الحسن مثله الى الصحة ويتفاوت ما وصفه (والفقه ان ماتر جمع صدقه صحيح يقوم بدركن الاحتجاج والمعارضة وغيره ضعيف لا يثبت به حكم) واما مرسل بترك واسطة وقد يخص بالصحابي فقيره واحد فمقطع او اكثر فمفضل (ومرسل الصحابي واقرن الثاني ومن رووا مرسله كسنده حجة بل فوقه يحتمل على السماع او وضوح الامر وشرط في التواتر ان يعتمد السماع ويستمر على مبلغ يفيد القطع وينسخ النص به ويكفر جاحده والمشهور يفيد الطمانينة ويزاد به عليه تقييداً وتخصيصاً وخبر الواحد الظن فيعمل به لا انعام فلا يكفر جاحده وشرطه عدم الاتقطاع معنى والمخالفة للمتواتر والمشهور والاجماع وعمل الراوى فعلاً وقولاً توقفاً او رداً والصحابي العارف فيما لا يحتمل الخفا وفي راويه الاسلام والعقل والعدالة والضبط وعدم الجهالة او مساعدة السلف قبولاً او سكوتاً او القياس وعدم التداعى لا العدد والذكورة والحرية والابصار وعدم الارسال

والنشوذ والاعراض (والعزيمة في السماع قراءة الشيخ او الراوى عليه و كتابته
او رسالته اليه ويقول في الاول حدث وفي غيره اخبر والحفظ الى وقت الاداء
او الكتابة المذكورة والاداء كما سيع) والرخصة الاجازة والمناولة والمضموم اليه
خط جماعة مع تعلم النسبة (والنقل بالمعنى للعالم باللغة في المحكم وللمجتهد
فيه وفي الظاهر لافى المشترك والمجمل والمتشابه وجوامع الكلم ولا يقبل
الطعن الا مفسرا بما هو جرح بالاتفاق من اهل العلم والنصيحة لا العداوة
والعصية) ومنازل افعاله عليه السلام جبلة لا بد منها اوسهو اوزلة لا يقر عليها
او مخصوص به لا يقتدى فيها او بيان يعتبر مبينها او اباحة واستحباب او افتراض
يتأسى بها على جهتها ان علمت والا فيمتنع على اباحتها الى ان ياتى ما يخصها به
(والشرائع السابقة شريعة لنا اذا قصده الشارع بلا انكار) وما عن الصحابي فريد عن
الوفاق والخلاف يجب اتباعه في منزلته والترجيح فيما تخالفوا فيه ولا يخرج
عنه كالتابعي اذا رآهم بفتواه واعتبر في اجماعهم *

(المشرب الثالث في الاجماع) هو اتفاق جميع اهل الفقه والعبد في عصر من الامة على حكم
شرعي وليس بمقصود الحصول وانما يدعى عوا اليه التشبث بالظن في الحكم الناجز فلا يتصور
عن واحد ولا عن دونهم والامم السالفة وفي العقلية الصرفة والعقائد لا استحالة
ايقاع واقع وانعقاده بلا قاطع ولا يشترط فيه كثرة وثبات عليه وموافقة غير اهله
لجهل او هوى او فسق (واقرى مراتبه اجماع الصحابة بنصهم ثم بسكوت بعضهم ثم
من بعدهم على حكم لم يسبق فيه خلاف ثم يتفاوت بحسب نقله الى متواتر
ومشهور واحاد يجب العمل بكل منها ولا يكفر منكرا ثبت به ولا بد له من سند خبر او قياس
* (المشرب الرابع) * في القياس هو ابانة حكم شرعي بعينه في جزئي
بمشاركته لآخر في علته وهي ما نيطت عليه شرعية الحكم من محصلات ومكملات
ومحسنات لمقاصد ضرورية او حاجية او كمالية او تحسينية تحصل قطعاً او ظناً
او شكاً او هما وركنه الوصف الصالح المعدل بظهور اثره بنص او اجماع في
اجناس منهما وانواع فرادى ومثنى وثلاث ورباع يقدم اقواها والاضهر والاكثر
اجزاء فالأكثر فهو العلة وينقسم الى جلي متبادر وغفى غيره وكل منهما الى ماصح

ظاهره وباطنه او فسد وقوى اثره و مريع التعارض فيها ستة عشر ولا ساع فيها
 صاحب ابطن وقويا اثر او ايضا ان اعتبر شرعا عينها في عينه فهو اثر او جنسه او هو في
 احد هما فملايم وقد يخص بالاخير والافغريب (او بناء على ترتيب الحكم على
 وفقه فماتت اعتبارا باحد الثلاثة فمرسل ملايم قبل في الضرورية الكلية
 القطعية والافغريب لا اصلا كما علم الغاؤه) وشرطه تعديته بحكم شرعي معقول
 متناول غير معدول به عن سنده ولا مخصوص ومنصوص ومنسوخ ومؤخر
 ومعارض ومتفرع ومبطل ومغير وعلة تتفاوت الى معنوية وحكمية واسمية
 جمعا وفرقا ومادونها بما يضاف اليه الحكم في مواقعها اما منقض فسبب او موقوف
 عليه فشرط او دال فعلمة (وشرائطها كونها باعثة ضابطة للحكمة لامتازة
 وظنية الطرد ومسالكها اما اجماع او صريح نص مثل لاجل وكى واذن
 واللام والباء وان الهكسورة مخففة ومثقلة ثم الغاء واما ايماء بوقوعه
 موقع جواب او مقارنة وصفى او فرق بين حكمين بصيغة او صفة او غاية
 او استثناء او شرط او استدراك واما سبر قطعي الالغاء والحصر وتحقيق المناط
 وتنقيحه وتخرجه (وموانعها عن الانعقاد والابداء او التمام او اللزوم) (الاخذ
 بنص الكتاب في الابواب كلها وبالاجماع فيما عدا العقائد واجب على منزلتها
 ثم التعبد بالقياس بتحصيله والعمل به وجبه شرط جواز المللانية ووجوبه
 التاثير ولا يجزى في الحدود والكفارات) ويبين المستدل دعواه بدليل
 ومراده ان غنى لغرابية او اجمال فان سلم مقدماته انقطع خصمه والافاليفصل
 بمنع بحاج باثباته والمجمل بتخلف الحكم او لزوم المحال بنقض او وجوه معارض
 فيتم كس مناصبهما (وما يورد عليه فساد الاعتبار لمخالفة نص او اجماع ويجب
 بمنع ثبوته او دلالة بتاويله او تخصيصه بدليله او ترجيح سبيله او بالعارض
 به مثله وعلى حكم اصله او علة فبمنع او علية فباثبات او بعدم تاثيرها مطلقا
 او في اصله او فرعه او محله او عدم افضائها او انضباطه او الغاء قيمتها او قدح
 بفسده راجحة او مساوية او قول بالموجب او معارضة بالمناقضة قلبا في العلية
 والحكم او شهادة الوصف له وعليه او خالصه في حكم الفرع او علة الاصل او فساد

الوضع او مفارقة بمصالح اخر (وترجيحه على مثله بتفضيله وصفا كقطع علة
وصراحة نعم وايماء وتأثير وكثرة اصول وعكس وغلبة اشباه ومناسبة فاذا تعارضا
فما بالذات على ما بالحال والشرعى والوجودى والضرورية والحاجية
والتحسينية ومكملاتها بترتيبها وحفظ الدين والنسب والعقل والمال (وما صح
مما سوى الاربعة كالا ستحسان وشرائع من قبلنا وقول الصحابي والاستصحاب
والمصالح المرسله وغير ما راجعة (اليها الاجتهاد ملكة شريفة يتركب بها من استنباط
الحكم الشرعى فنى محل ببذل الجهد من مأخذه وشروطه علم ما يتعلق به من الالية
والسنة والاجماع على مراتبها لغة وشريعة وثبوتها وافادة وعدم مخالفتها لها ووجوه القياس
لا فى العقائد واصول الاحكام مما لا يمكن اثباته بدون قاطع شرعى فانها مفروغ
عنها باكمال الدين وحجج اليقين وهو واجب ابدى ويتجزى فى نفسه والاصابة
وعندما والحق عند الله واحد وقرر بفضل مؤداه حكما شرعيا لمن عمل به
ولا ينقض عمله بشروطه ما لم يعلم بخطائه وحقيقة الافتاء به ولا يغتنى الاجتهاد وما
دونه رواية او حكاية (والتقليد متبعة غيره بلا دليل فى قول او فعل وهو امر ضرورى
مقدر بالحاجة ويجوز للمفضل والميت اذ الحجة دليله المستند اليه قول والمكتفى به
فى العقائد آثم ولا كفر لا بتكذيب الرسول وماتى به من عند الله فما له من الله من عاصم
* (المشرعة الثانية فى افادة الكلام المعنى) * وفيها مشارب
* (المشرع الاول) * فى وجوه وضعه لما كان الانسان غير مستتب
بمصالحه مست الحاجة الى مشاركة بنى نوعه فمن الله تعالى بوضع الالفاظ
للمعاني لافادة النسب والمباين ومعرفة دلالتها عليها بصحة النقل تواتر او اشتها
او احادا (وهى بما هو موضوع له مطابقة وبما هو جزؤه تضمن والافتراض
ولابد له من اللزوم والموضوع ان كان لجزئه دلالة فهو كى اماتام فان كان عن
حكاية عن الواقع فخير اولا فانشاء فان طلب كشف الميعة فاستفهام او تحصيلها
فامر ومطلقه للوجوب على سمة فى مدة وعدة الابتعاد ووصف او تعدد ظرف
وفى غيره مجاز وفى مجراه خبر الشارع او الكفى عنه فنهى او لافتنبيه او غيره
(واما ناقص تعيينى او غيره والافهم دفان استقل فمع صلوح معناه للحكم

عليه اسم وبدونه فعل والافادات حرف او غير (والاسم ان تعين بقرينة حسية
فاسم الاشارة او عقلية فهو صول او خطاب فضمير او بوضع فعلم شخصي او جنسي
والافان وافق اصلا بحروفه فمشتق ولا بد من زيادة او حذف في حركة او حرف
ويرتقى الى خمسة عشر بالاجتماع مثنى وثلاث ورباع (ومعناه امر بسيط
ينتزع عن الموصوف نظرا الى المنشأ بحمله العقل في رتبة
الحكاية الى الذات والوصف والنسبة وهو مغاير للمبدء مبهم
بالقياس الى ما تحته ومناط صدقه مواطاة اختصاصه بهوصوفه والافحدث او اسم
جنس (ثم ان وضع له بما هو واحد شخصي او نوعي او جنسي فخاص او متعدد
فان استغرق جميع ما يصالح له بوضعه فعام ولا يخص المستقل منه بسببه بل غير هو الا
فجمع منكر او نحوه وما تعدد وضعه مشترك كما ول او غير هو لا عموم له اصلا وما وضع
لمعين معرفة ولغيره ذكره وكل منهما ان دل على المسمى بما هو فمطلق والافمقيدهما
في حكم متحد مثبت ولو ما لافى حادثه واحدة يحمل على المقيده وفي غير يجري
على اطلاقه للاجماع المعمل والخاص والعام الغير المخصوص قطعي الدلالة فيها
تناولاه ولا يضر فيه شيوع القصر كالمجاز فالمتاخر الورد منه ناسخ والمتقدم
منسوخ بالمتراخي مخصوص بالمقارن والمتعارض بالجمالية من آيتين او قرأتين
او سنتين او مخالفتين يجب الجمع بينهما في الذات والترجيح فيما بالوصف متنا
او سندا ان امكن والافيصار الى مادونه رتبيا وتقرير الاصول ويعتبر المبيح مقدما
وضده رافعا له وما نقض شيوعه بمستقل لفظي مقارن ظني وغيره قطعي وهو
بما هو متناول حقيقة وبها مقتصر مجاز (المشرب الثاني في وجوه استعماله)
فهو فيها وضع له لغة او شريعة او عرفا عاما او خاصا حقيقة وفي غيره مجاز كنسبة
الفعل الى فاعله او غيره ويختص باسم الحكمي والعقلي كالاول بالغوى وطر فاما
حقيقتان او مجازان او مختلفان وكل منهما ان ظهر المراد منه فصريح والافكنائية
تفتقر الى النية ولا يثبت ما تندرى بالشبهة وقد تطلق لما يقصد به معناه
ملزومه وكنايات الطلاق مجاز لما هي عوامل بحقايقها ويعم المجاز ما فيه
ولا بد له من داع عليه لفظي او معنوي وقرينة صارفة وعلاقة مصححة وهي ارتباط

بحسب الصورة او المعنى بين الموضوع له والمستعمل فيه في اصطلاح به
 التخاطب ولا يشترط سماع الجزئيات وانواعها بحكم الاستقراء تسعة ففي
 الاستعارة المشابهة وفي المراسل السببية والشرطية والجزئية والمقابلة والاستعداد
 والحلول فيه والكون عليه والاول اليه (ثم ان تحقق الاضالة في الجانبين تعاكس
 صحة الاطلاق والافقتصر على الاصل والحقيقة المستعملة اولى من المنجاز
 المتعارف وهو خلق عنها في حق التكلم بمعنى النيابة في دلالتى اللفظ فلا حاجة
 الى امكن الاول ولا يجوز الجمع بينهما وقد يمتنعان معا والمنقول شرعى او عرفى
 عام او خاص ويتعاكسان فيما اليه وماعنه بالنسبة الى الناقل وغيره ويفتقر
 الى العلاقة للترجيح دون التصحيح فلا يثبت اللغة بالرأى *

(المشرب الثالث في وجوه بيانها) اللفظ اما بين المراد بنفسه فان احتمل التأويل فبدون
 السوق له ظاهر ومعه نص والا فان قبل النسخ فمفسر والافهمكم او غير بين لعارض
 ففى اول نفسه فان امكن ادراكه عقلا فمشكل او نقلا فمجهول والا فالتشابه وحكم الجميع
 اعتقاد الحقيقة مع تفويض المراد من التشابه اليه سبحانه والعمل بالمجهول بالحق البيان فان
 كان شافيا فمع القطع مفسر وبدونه مأول والافهمكم وحكمه الطلب كالحفى
 والتأمل كالمشترك (المشرب الرابع في وجوه الوقوف على احكامه)
 افادة النظم المعنى بمنطوقه عبارة ان سيق له والافاشارة وبمناطه لغة دلالة
 وهى فوق القياس يثبت بها ما يندرى بالشبهة ولضرورة صحته اقتضا
 ولا عموم له فلا يحتمل التخصيص ويسقط المحتمل كالدلالة ولا يقطع الحكم عن المذكور
 بخلاف المحذوف والاربعة توجب الحكم قطعا منعطفة الى العبارة في الرجحان
 عند المعارضة كاقسام البين منحذرة الى المحكم (وعموم جواز التعليل شهد
 ان ذكر الاسم او الصفة لا يوجب النفى عن غيره وكون حكم الشرطية في طرفيها
 اوجب السكوة عن خلافه فيبقى على عدمه ونفى التسبب عند عدم الشرط
 فيصح التعليق بالملك (المشرب الخامس في البيان) وهو اما بلفظى موافق بما كيد
 ما دل عليه النظم فتقرير او بازالة خفاءه فتفسير ولا يجوز تأخره عن وقت
 الحاجة وظنيه لا يعطى القطع او تخالف بالمقارن فتفسير كالتعليق

يمنع السبب عن انعقاده واتصاله بمحلّه والاستثناء وهو تكلم بالباقي بعد الثنيا
فلاتدل على اثبات حكم ونفيه متصل هو الاصل ومنفصل بهما لا يصاح لاستخراجه
من الصدر فيجعل مبتدأ (او بالمتراخي فتبدل وهو النسخ بالنظر اليها
واظهار الهدى في حق الشارع وهو واقع حتى في شريعة واحدة نظماً وحكماً وذاً ووصفاً
وشرطه التمكن من عقد القلب ومحلّه حكم شرعي مجرد عن توقيت وتأبيد نصاً ودلالة
(ويجوز قبل التمكن من الفعل وبأخف ومساو وثقل ونسخ كل من الكتاب
والسنة والمتواتر والمشهور والاهاد بمثله وبما هو فوقه ولا يجري في الاجماع
والقياس وارااء الناس وفيما لا يحتمل السقوط ولا يبدى وحكمه قبل وصوله (واما
بغير لفظي فضرورة لالة الكلام او حال المتكلم او المقام او لزوم دفع الغرور
اولطول فيما يثبت في النمة وجوبه العام (المشرب السادس في الادوات)
معانيها روابط تبعية لا تستقل بمفهومية ولا ركنية (العواطف الواو بالجمع المطلق
في التعليق والتحقيق ووقوع الواحدة عند تكرار المعلق بالشرط لمعاداته
التعلق بواسطة الاول ويستعار للحال وبين الجملتين لا توجب المشاركة بينهما
(الفاء) للوصل والترتيب ولو في الذكر لتفصيل المجهول وقد تدخل العليل والعلل
والاجزية وتستعار للواو (ثم) للترتيب مع التراخي في التكلم والاستيناف الحكمي اذا
علقت وليبيان المنزلة ويستعار للواو (بل) في المفرد للاعراض وفي الجملة للابطال
واثبات ما بعده على التدارك وبعد السلب لاثبات الضد مع تقرير الاول
ويكون للانتقال (لكن) مخففة ومثقلة الاستدراك وشرطه في المفرد تعاقب السلب
وفي الجملة اختلافها كيفاً ولو معنى وتكون للتاكيد (او) لاهد الامرين ويفضي
الى الشك في الخبر ويوجب التخيير في الانشاء ويستعار للعموم فيعم الافراد
في النفي والاجتماع في الاباحة وللغاية والاستثناء وفي هذا او هذا وهذا الخبر
الاخير ويقدر لهما لاندفاع الضرورة بتوقيف الاول وموافقة المقدر (حتى)
للغاية ولو بالاعتبار وتكون جارة وعاطفة وشرطه التبعض وابتدائية فتجانس
المقدم ويستعار للسببية (الجوار الباء) للصاق في السببية والظرفية والمصاحبة
والاستعانة ومنها المقابلة اذا اثنان وسائل بها على المقاصد يستعان (على)

للاستعلاء فيعم المزم وللشرط في الطلاق فلا ينقسم وبمعنى الباء في المعاد وضات
المحضبة (من) للتبعية والتمييز وابتدأ الغاية مكانا وزمانا (الى) لانتهاء فان تناول
الصدر ما بعد ما فغاية الاسقاط تدخل تحته والافغاية الهد فتخرج عنه (فى) للظرفية
وتقديره يوجب الاستغراق وفى مشية الله وقدرته تتعلق بالظرفين فلا حث
بهم لو علمه بالواقع منهما وتستعار للمقارنة (الشرائط اصلها ان هى للتعليق على
ما هو على خطر (اذا) له وللوقت يجوز به المجازات ويجب بهتى (لو) لانتفاء الثانى
لفقد الاول ولما كيد لزوم الجزأ ودوامه بالمستبعد (لولا) لوجوده (كيف) للحال
وللشرط فيجب وفاق جوابه لفظا (مع) وطرفاه بالاضافة صفات ان الى ظاهر فلما
قبلها اوضحير فلما بعد ها (عند) للحضرة مساو معنى تعم الدين والوديعه (غير)
متوغل فى الابهام فلا حكم فى المضاف اليه واستثناء يلزمه اعراب المستثنى
ويفيد الضد ولا بد له من التجانس معنى (اللام) لتعريف مدخوله وتعهد جنسا
او فردا واحد او كثير حقيقة او عرفا فى الخارج والذهن ولا يدل الاعلى معناه
والاسم الاعلى منسما ومستند الشول وعد منه غيره (اي) لجزء المضاف اليه معرفة
ونكرة يجب فيه مطابقة الضمير للمضاف اليه وله فى الاولى وتعم بالوصف اذا
اضيف الى فاعل لا الى مفعول لانه قطع (المشرعة الثالثة فى الاحكام الشرعية)
وفيهما مشارب (المشرب الاول) ان الحكم الاله سببانه فى كل حادثة حكم معين
وقضاء مبين بخير او شر ونفع او ضر وهو التكوين وبخلافه التدمير وينى
المشروع باسبابه الموضوع بخطابه بالزام او تخيير او ربط

٢) الباطل كبيع المضامين
ليس بمنعقد والفاسد
كالر با منعقد ليس بصحيح
وبيع الفضولي صحيح
ليس بنافذ وانكاح الولي
البعيد نافذ ليس بلازم
منه رحمه الله

وبما هو غير متراخية حكمه اترد مجتمعا ومفترقا والوصول سبب فى معنى العلة

او غيره وان توقف عليه وجودا او عدم ما فشرط والا فعلامة (وباعتبار
 الاخروية فان كان اصليا مجردا عن العوارض فعزيمة والاخر خصية (والاصلي
 ان ترجح فعله فمع المنع عن تركه بقطعي افتراض وبظني وجوب وقد يجري
 كل منهما على الآخر (ويدونه استئذان او نداء او تركه على حذوه فحرمة لعينه
 او غيره او كراهة تحريم او تنزيه وان تساوى بافاحة اصلية او طارية وليست
 بجنس للوجوب (والتنفل مشروع لنا يلزم بالتزامنا قولاً او فعلاً (وغير
 الاصل ما مؤل بعد رالى يسر باباحته مع قيام المحرم او تاخير حكمه الى زوال
 او اسقاطه به فى مشروعيه او نسخه تخفيفاً والاسم فى الاولين حقيقة وفى غيرهما
 مجاز وفى الرابع اتم * (المشرب الثانى فى المحكوم به) وهو الفعل ولا يكلف
 الله نفساً الا وسعيها ولا بد للمأمور به من حسن والمنهى عنه من قبح وقد يستبد
 العقل بدركه غير موجب لما استحسنه ولا يحرم له الاستتباب بل المدرك الشرعى
 الدالة الاربع ويقتسمان باعتبار اقتضاها الوصف الى ما لعينه محكم الثبوت
 او محتمل السقوط وما لغيره فريين له او منفصل عنه ولكل منهما شبيه لصاحبه (والامر
 يدل على الاول فيكون مقصودا كالنهي عن العقلية فتبطل باصلها ويعرف بدليل
 فيكون وسيلة كالنهي عن الشرعيات فتفسد بوصفها وصفا ويكره مجاورا ويثبت
 فى الضد المحرمة والوجوب اذا فأت بعد مهمما المطلوب والا فهو مكره او مندوب
 (وقد يكون المنهى متعلقا بآخر وسببا للحكمة كالحج والقود وباعتبار ارتباطه
 بهما فله ما يتعلق بحد معين فهو قوت بظرف او معيار او غيرهما وما يثبت على
 التوسع فمطلق بخلافه (ولا بد من سبق قدرة ممكنة للاداء وميسرة مسهلة
 للبقاء وهى قبله ومدار التكليف (ثم الاتيان بعينه اداء فان كان بوصف مشروع
 فكامل والا فاقصر وبمثله معقولا او غير . قضاء فالكامل بالتمثيل صورة ومعنى
 والقاصر دونه (وما لأمثله قربة لا يقضى الابتنى ويتعاكسان فى الاطلاق
 وسببهما واحد لا معرفتهما وهول نفس الوجوب وهو اشتغال الذمة وجوب الاداء
 وهو انزوم تفرغها عنه وبينهما ترتيب فى الوجود وتقدم فى نظر العقل وانفصال
 بالزمان فى البدن والهالى فما خلص من حقوق الله عقايد واخلاق وعبادات

ومزاجر واجزية (والعبد معاملات وديانات ومواريث وما اجتماعا فيه
مع غلبة احدهما ودائرة بين الامرين وموئنة فيها معنى العقوبة او العباد
وبعكسه وقائم بنفسه ثم ينكسر الى اقسام حسب توزع الاحكام (المشرب الثالث
فى المحكوم عليه) وهو المكلف ولا بد من اهيلة فيه لنفس الوجوب بقيام ذمة
صالحة لماله وعليه ومطلقا يحصل بعد الولادة فيجب عليه ما يمكن اداؤه مما
هو غرم وعوض وموئنة وصلة تشبه احدى العبادات والعقوبات والاجزية
وصلة تشبهها (ولادائه وتثبت بالعقل ويبتنى على كاملها وجوبه وقاصر ما
صحته وقدر الناطق بالبلوغ فيصح من المقصر حقوق الله وما يتحقق
نفعاً من غيرها وبرأى الولي المتردد فيه (وما يعرض
عليها ما سماوى يسقط به ما كان ضرراً محتملاً ومحكم
الحسن او القبح (واما مكتسب منه او من
غيره بهافيه الجاء اولاً الاول جهل يصاح
عذر او شبهة اولاً او سكر بهباح
او مخطور او مزل او سفه
او خطأ او سحر



لمؤلفه

وما كان في بسط المعارف شيمة * ولا ولد تنى كوفة وعراق
فقد تنطق الببغاء من غير فطرة * وقد تسجع الورق ذات طواق
(لغيره تخميسه)

سما في سماء العلم رسى وشيمتى * وقد فاق في سوق المكارم قيمتى
وقد حل حل المشكلات تيمتى * وما كان في بسط المعارف شيمة
(ولا ولد تنى كوفة وعراق)

وكم قد سبقت المعالي بفكرة * وكم من سهامى صائب غير مرة
ولا بدع ان فقت بسجع وفطرة * فقد تنطق الببغاء من غير فطرة
وقد تسجع الورق ذات طواق

كتاب حزمة الحواشي لازاحة الغواشي

الحزم بالمهيلة ضبط الامر والاخذ فيه كالخزامة والكتابة ما حزم به
على ما في القاموس منه رحمه الله

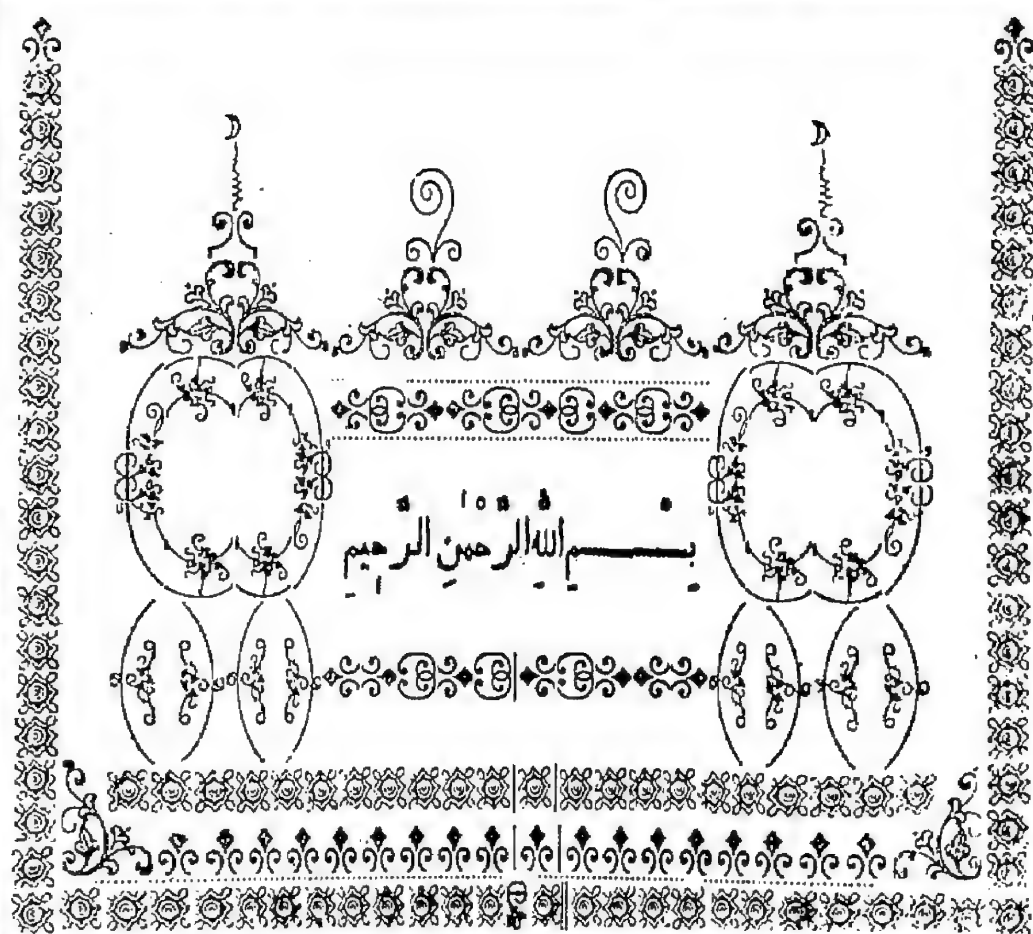
(آخر) عاترك ما علمت لراى غيرى * وليس الراى كالعلم اليقين
فان الحق ليس به خفاء * اغر كفرة الفلق المبين
(آخر) وازددت اعتقاد النفس فائتى * بغيب لى غير طائل
واذا اتت مذمتى من ناقص * فهى الشهادة لى بانى كامل

طبعت من جيب صالح بن ثابت القرظى سلمه الله تعالى الخمس بقين
من شهر ربيع الاول سنة سبع وثلاثمائة والف بمطبع حير كوى بمدينة قران

وكان ذلك باذن ورخصة صدرت من جانب المعارف الروسية الكائنة في بلدة

پترسبورغ من الاماكن الشهيرة ١٨ نجى أبريل ١٨٨٩ نجى

سنة ١٨٨٩ من الميلاد المسيحية



الحمد لله الملك القدوس السلام الغنى المحى القادر العلام والصلوة والسلام
على رسوله محمد سيد الانام وعلى آله واصحابه الاعلام مفتاح الهدى ومصباح
الظلام على ان ذكرنا بالآيات البينات وفكرنا فى الحجج المحكمة
المتقناة وبصرنا مباني المعقول والمسموع وفكرنا معاني الاصول والفروع
ويسر لنا الوقوف على مداركه والوقوف لدى مباركه وتنقيح الطيب
من الخبيث وتلخيصه عن الفضول وهو الحديث * (اما بعد) فان كتاب
التنقيح وشرحه التوضيح للعلامة المحقق صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود
مكتاب هو المعول عند الطلبة عليه والرجوع فى تحصيل الاصول اليه وانه
لمحمود وقد علقوا عليه حواشى وتعاليق جلتها غواشى وان كتاب التلويح
اكبرها حجما واكثرها بالغيب رجما واسبقها اعتبارا وابوقها اشتها را
وصاحبها فى تعرفه باسمه العلامة وتهالكه *

فى الانتصار لاهو تعزى الى الاشعية وارأى انتمى الى الشافعية وفرط تعصبه
 على من لا يوافق فى مذهبه ولا يساعده فيما يهويه من مطلبه وتصلبه فى
 اخفاء حاله واسرأ تر حاله قد تصدى للكشف عن اصول الخفية بالتكلم على
 لسانهم واهم قصده تزييف برهانهم وتسخيف مشيد بنيانهم يطول الكلام
 ويشعبه الاوهام امشوش الافهام ويزعجها فى مطارح الانظار ومسارح
 العقول ويصد الناظر عن مقصده دون الوصول على منهاج مجريه فى شرح
 العقائد وتنزيلها على مياوي المعاهد يجاهر بالشرح وهو فى الحقيقة محض
 جرح ويظهر بالبيان ولا ينتج ذلك الا بحث قدح وينذر القواعد ممين والشواهد
 عمين ويدس فى اثناء ذلك لامر حبابه مطاعن فى ائمتهم ويدلس
 سوء المقارن بمكامن لاجلتهم على انه يختلس ما فصله بالاستقراق من الكشف
 الكبير وقليلا من الكشف الصغير وغيره وما القاه من زخارف ابجائه وجر وحه
 يلتقطه من كتاب ابن الحاجب وهواشى شروحه على مجارى دأبه فى اخذ البحث
 وترك الجواب والتعسف عن محجة الصواب كالحابط فى الليالى والمليق للحصباء
 دون اللئالى وغالب ابناء من بعده من العصور فى اقتعاد غارب القصور
 والانخداع بلامع السراب والاقتناع بالتشردون اللباب يقصرون النظر
 عليه ويقسرون الاحلام بالرجوع اليه فيتطرق الفتور على افكارهم ويتعلق
 الفجور على اسماعهم وابصارهم ولا يقومون عنه الا وقد فات عنهم المهم المحبوب
 وضعف الطالب والمطلوب فوضعت هذه الحاشية مخصصة محررة من هذه النقايس
 منزلة عن تلك الخصاص متكلفة بحمل معقود واثل مورود وترتيب مبدود
 وتهذيب ممدود وضبط مقرر وحذف مكرر فى تحقيق غامض وتدقيق فائض
 وسميتها (بحرمة الحواشى لازاحة الغواشى) واللهولى الهداية والارشاد وهو سبحانه
 قريب مجيب عليه توكلت واليه انيب **قوله** كلاما مداحا لمن المستكن فى
 عامل النظر اى بسم الله ابتداء الكتاب حامدا جعل التسمية والحمد قيدتين
 لا بدائيه وحالين عنه تسوية لهما ورعاية للتناسب بينهما فى الامثال بالحد يثين
 الواردين فى الابتداء بهما بقدر الامكان وان كلن المراد به فيهما الابتداء

العر في المديد الذي يسع فيه التسمية والتحميد والتصلية وغيرها على ما هو المشهور وأثره على ما هو المتعارف عند الأكابر من أهل التصنيف من اقتداء أسلوب فاتحة الكتاب المجيد وتنزيل الحكيم الحميد هذه النفس وكسر الياء تخييل أن هذا الكتاب من حيث أنه تصنيفه ليس مثل تصانيفهم فلا يلزم بذلك جعل مخالفتهم وترك الاقتداء بهم والمشهور في تعريف الحمد أنه الثناء باللسان على الجميل الاختياري من نعمة أو غيرها والثناء هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم ظاهرا وباطنا فلا بد من اختيارية المحمود به الذي هو اسناد وصف حسن والمحمود عليه الذي يترتب عليه الحمد ويبتنى ذلك الوصف والفرق بينهما ما بين المسكاة والمحكى عنه فإن قيل فقيد اللسان مستدرِك ويوجب خروج حمد تعالى وحمد كل شيء غير ذي لهجة عن التعريف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا أحمى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وقال سبحانه وإن من شيء إلا يسبح بحمده قلنا ذكره بيا نال الواقع وتنصيصا على المورد ودفعنا لاحتمال التجوز وتوطئة للفرق بينه وبين الشكر (ولما ثبت اختصاص الحمد بالثناء الاختياري في اللغة العربية بشهادة ثقات النقلة فلا بد من تأويل الآية وتوقيض المراد منه إلى الله تعالى أو الحمل على المجاز المراد إلى الله تعالى ورسوله من ذهب الحنفية رحمه الله وتفصيلا بالحمل على المجاز مذهب الأشاعرة منه رحمه الله)

المقصود من الشيء * فإن قيل اعتبار الاختيارية في الحمد يوجب أن لا يكون الثناء على الصفات القديمة هذا لأنها ليست بمستندة إلى الذات بالاختيار قلت الثابت عن الثقات أن الحمد لا يكون إلا بالأفعال الاختيارية وقوله تعالى عسى أن يبعثك ربك مقام محمودا مجاز عن المديح ولا شك أن الفعل الاختياري هو الذي يكون فاعله مختار فيه بكون الأثر صادرا عنه باختياره مسبوقا بعلمه وإرادته وقدرته والصدور بالاختيار إنما هو في الأثر دون مباديه لأن الفعل نفسه يصدر عن فاعله بالاختيار بان يستند إليه بالاختيار لأن الله سبحانه

بجميع صفاته واسماؤه عندنا معاشر الخفية قديم وبجميع صفاته واسماؤه واحد
متعال عن التعدد والتكثر بالكلية متنزه عن تحقق نسبة العروض وتطرق
الصدور وتصور الاقتضاء والاستناد ولا فرق بين العلم والقدرة والحياة
والارادة ونحوها مما يسميه الاشاعرة بالصفات الذاتية وبين الخلق والفعل
والترزيق والتصوير وغيرها مما يسمونه بالصفات الفعلية في كونها قد يمتد
بالذات وعدم تعددها ومغايرتها وزيادتها على الذات وانما التكثر
والتعدد والتغاير والزيادة في المفهومات دون المصادق وفي مرتبة الحكاية دون
الحكمى عنه خلافا لافلاخلاف الاشعرية على ان لا نسلم ان الله تعالى يحمد بمقابله
الحياة والعلم والقدرة والارادة فقد قال في اباب التفسير وغيره ان الحمد
يختص بالفعل والحمد عام لانه يجوز المدح على صفات ذات الله تعالى كالعلم
والقدرة وعلى صفات فعله كالخلق والترزيق ولا يجوز الحمد الاعلى صفات
الفعل انتهى وعلى ذلك ورد قوله صلى الله عليه وسلم الحمد لله الحمد لله بنعمته
المعبود بقدرته وقول الحريري في مقاماته الحمد لله الحمد لله الاسماء المحمود
الالاء وقول ابي بكر الكللابي في معاني الاخبار تعالى الله الممدوح في اوصافه
المحمود في افعاله وقولهم الثناء على الله بكل افعاله فهي جميلة والشكر على نعمائه
فهي جزيلة والرضاء بافضيته فهي حميدة والمدح بكل صفاته فهي جليلة قال
نجم الدين النسفي هذا التفصيل منقول عن السلف رحيمهم الله وهذا هو الحق
الحقيق في الجواب وما اشتهر بين ضعفاء ارباب الحواشي مما يخالف ذلك فهو
خارج عن نهج الاستقامة وعادل عن صوب المصواب **وقوله** الموضع التي من
لم يحلها آه تقديره الموضع التي لا يحتاج في حلها الى الاطياب بشرحها ومن لم
آه ففيه معنى الصلة باقامة ما يدل عليها مقامها كما في حنف الجزا في نحو قوله
تعالى واذا قيل لهم اتقوا ما بين ايديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون وهو قوله اعرضوا
بقريئة قوله الاتي كانوا عنها معرضين قال الزمخشري في المفصل وقد
جاء التي في قولهم بعد اللتيا والتي مخدوفة الصلة باسرها والمعنى بعد الخطوة
التي من فضاغة شأنها كيت وكيت وانما هذا قولهم هو انها بلغت من الشوه

مبلغا تقاصرت العبارة عن كنهه وقرئ تمامها على الذي احسن بحذف شطر
 الجملة وسمع الخليل عربيا يقول ما اناب الذي قائل لك شيئا ^{قوله} لم يسبقني
 على مثل احد من سبقته على كذا اذا غلبته عليه والسبق ربهما ^{يحيى} في صلته
 على لتضمنه معنى الغلبة كما في قوله تعالى الامن سبق عليه القول منهم والمعنى
 انه لم يسبقني احد على الاثبات بان ياتي بمثل المتيهم المختوم المشتمل على المحاسن
 المذكورة حتى يكون هو الحائز به دوني ونفي السبق على مثله عن غيره يدل
 على تفردّه واختصاصه به وتخطية هذا التركيب مستندا بما وقع في ابيات
 ابي بكر الكاساني رحمه الله حيث قال شعر * سبقت العالمين الى المعالي * بسابق فكرة
 وعلو همة * ولاح بحكمتي نور الهدى * في ليال بالفضيلة مدلّة * يريد المجاهدون
 ليطفوه * ويأبى الله الا ان يتمه * في غاية السقوط فان ورود الاستعمال على بعض
 الوجوه لا ينفي صحة غير ما فقد جاء الباقى قوله تعالى الذين سبقونا بالايمان
 واللام في قوله تعالى ان الذين سبقتم لهم من الحسنى والى في قوله تعالى سابقوا الى
 مغفرة من ربكم على ان الحجة في العربية انها هو كلام النسخة من الشعراء
 الجاهليين كما مرى القيس وطرفة بن العبد وعنترة بن شداد او المحضرمين

كحسان بن ثابت الانصاري ولبيد بن ربيعة العامري
 ونابعة الجعدي والطبقة الاولى من الاسلاميين كجرير
 والفرزدق وذو الرمة دون المولدين منهم كابي نواس
 وابي تمام الطائي وابي الطيب على ما ثبت في محله
 واما ابوبكر الكاساني فانما هو من متأخري الفقهاء

٢ نابغة النبطاني اسمه زياد
 بن معاوية احد النوابع
 الشعراء في العرب ومنهم
 قيس بن عبد الله الجعدي
 رضى الله عنه هو اسعد
 النوابع * منه رحمه الله تعالى

الحنفية رحمهم الله ^{قوله} اليد يصعد الكلم الطيب اقتباس لطيف واقتراح ظريف
 قد قطع الاطماع عن العثور على مثله وقد غبط المصنف جملة العلماء من اهل التأليف
 بعده وافتحل عنه جلال الدين السيوطى في خطبة كتابه الكلم الطيب والقول
 المختار في المأثور من الدعوات والاذكار ومحمد بن احمد البردعي في خطبة
 معاركا الكتابيب ^{قوله} والكلم ان كان جميعا قد شاع اطلاق الجمع على الكلم
 وامثاله ووقع ذلك من الرشحى وغيره من البارعين في اللغة فهو ان كان جمعا

فوجه صحة توصيفه بالطيب انه من المجموع التي يفرق بينها وبين واحدها
بالتأ وكل جمع شأنه ذلك يجوز في وصفه التكثير والتانيث ولا يمتحن فيه التانيث
وليس مقصوده ان صحة التكثير في صفة الكلام لازم الوجود على كلاً التقديرين
والاشارة ولا ايماء في كلامه على اختياره انه جمع حتى يرد عليه ان فيه خزانة
وان الصواب وان كان جمعاً بالواو على انه قد اعترض على هذا المورد بان مواد
الواو الوصلية الدالة على ان الجزأ لازم الوجود قد يؤدي بدون تصدير بحرف
الغنى كما ذكره في شرح التلخيص ومثله بهاروى نعم العبد صهيبي لو لم يخف الله
لم يعصه وهو متحد المؤدى على تقديرى وجود الواو وعد منها فلا وجه لارد
احدها وتصويب الآخر قلت وقد جوز البيضاوى رحمه الله ان يكون قوله تعالى
قلت انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا لله بالغة اى ان كنت تقياً متورعاً فاني اعوذ
منك فكيف اذا لم تكن كذلك **قوله** لا صولها جعل الشرع على طريقة الاستعارة
بالكناية بمنزلة النهر الكبير في كثرة فوائده وعووم منافعه واثبت له المشرع تخيلاً
وجعل اصوله التي هي العقائد بمنزلة العطشان المفتقر الى الماء في حاجتها الى التقوى
بادلتها من الكتاب والسنة وغير ما واثبت لها الماء من مزارع الشرع **قوله**
ولفروعها آه جعل فروع المحامد التي هي الطاعات وموالمح الاعمال بمنزلة
الاشجار المثمرة والنزوع واثبت النماء لها من ربح الصبا على تلك الطريقة
قوله اصول الشريعة آه الظاهر انه اراد بها العقائد وببانيها ادلتها من الكتاب
والسنة وبتمهيدها جعلها مساوقاً لصحيح النظر مجاوباً للعقل السليم محكماً متقناً
مصوناً عن فساد المعنى وركاكة النظم وسخافة التركيب **قوله** فروعها فروع
الشريعة مسائلها الفرعية من العبادات والمعاملات ورقة اطرافها كونها
معضلة التفاريع متشعبة الجزئيات ودقة معانيها كونها غامضة لا يصل اليها كل
احد او المراد من الاصول ما يعم العقائد ورؤس المسائل الفرعية التي يشترك
في فهمها العالم والعامى وكونها مبهمة المعاني جعلها واضحة الادلة ساطعة الحجج بعيدة عن
الخفاء ووقوع الخطأ يثبت من يقف عليه ولا يلتبس امره ولا يحتاج الى بيان
عالم واستنباط عمود ومن الفروع الفروع الجزئية والمسائل الاجتهادية المغترة

الى استنباط المجتهدين وبيان العلماء وهذا أولى من الأول **قوله** والنصوص منصبة عن ائمة ابيكار افكار آه الظاهر المتبادر من هذا الكلام الذى لا يخفى على كل منصف ان المراد من ابيكار آه والمعاني الاستنباطية والاحكام الفكرية الغامضة التى يختص بدرورها المجتهدون ويستخرجها الذين يستنبطون ويظهرونها على النصوص ظهور العروس على المنصة وحمل على المعاني الظاهرة والاحكام المتبادرة من النصوص عدول عن انظار وصرح عن المتبادر **قوله** بسنة فبها المصطفى سنته ما صدر عنه من قول او فعل او تقرير والضرب القولى منها يختص باسم الحديث **قوله** وفصل خطابه الضمير السجور وراجع الى الله تعالى على طبق الضمائر المتقدمة تحاشيا عن الانتشار فى موضع الالتباس ولزوم التكرار بتعقيب العام بالخاص ففيه بيان لصنفى المبين فان مجمل الكتاب قد يبين بالكتاب وتأخير الصلوة عن فصل الخطاب لرعاية التناسب والاهتراز عن الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالكلام الطويل واما على النبى المصطفى لقربه فيكون من قبيل عطف الخاص على العام تنبيها على جلالة امره وفخامة قدره لان القولى هو الموضوع لبيان الشرايع والاحكام **قوله** اى الخطاب الفاصل آه انها جعل مصدرها مبنيا للفاعل دون المبنى للمفعول لمناسبة المقام وقضية المرام من وصف الخطاب بكونه كاشفا ومبين المجلات الكتاب **قوله** ان يوعدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق اعلم ان المذهب المنصور فى جهة اعجاز كتاب الله تعالى كونه فى الدرجة العليا من البلاغة والرتبة القصوى من الفصاحة وقيل بأسلوبه الغريب ونظمه العجيب وقيل باشتماله على الاخبار عن المغيبات وقيل بالصرفه وصند العقول عن المعارضة ولا ريب ان هذا الكلام يصح ان يكون تعريفا على الأول **قوله** اصول الفقه وهى الأدلة الاربعة الشرعية وعلم اصول الفقه سيعرفه والمصنف **قوله** المضاف والمضاف اليه اه وتعرف فبها يغنى عن تعريف الاضافه التى بينهما وهى اختصاص الاصل بالفقه باعتبار كونه اصلا لوضوئه **قوله** الاصل ما يبنى عليه غيره هذا فى اصل اللغة ونقل فى العرف الى معان منها الراجع كما فى قولهم الاصل الحقيقة وعدم الاشتراك والترادف والحذف ومنها القاعدة الكلية كما فى قولهم الاصل

ان النص مقدم على الظاهر وان عام الكتاب قطعى ومنها الدليل كفاى قواهم
الاصل فى هذه المسئلة الكتاب او السنة والاجماع او القياس ومنها المقيس عليه
ولكن النقل خلاف الاصل لا يصرفى اللفظ الى المعانى المنقولة الامع وجود صارف
ولم يوجد فالمراد منه المعنى اللغوى والهبتنى عليه العقلى للفقهاء هو الدليل
فان قيل فالدليل مراد قطعافى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود
وغيره قلنا لا ابتناعوان كن شاملا للحسى ايضا الا ان الاضافة الى المعنى العقلى
الذى هو الفقه تخصه بالعقلى فيستقيم المراد من غير تكلف وصرفى لفظ عن ظاهره
﴿قوله﴾ الابتناء شامل آه دفع لما عسى ان يتوهم ههنا من اختصاص الابتناء بالحسى
كابتناء البناء على الاساس والسقف على الجدران ونحو ذلك مما يدرك
الطرفان بالحواس بناء على التبادر وتسارع ذلك الى الاذهان فلا يصح تعريف
اصل الفقه بهذا التعريف لعدم صدق الابتناء على الذى فى اصول الفقه وهو اصل
الدفع ان الابتناء كما هو شامل للحسى شامل للعقلى فمعنى ابتناء الفقه على اصله
الذى هو الادلة الاربعة ترتب الحكم على دليله ولا شك ان المصنف ليس
فى صدق تعريف الابتناء وتقسيمة الى انواعه وتعريف اقسامه وانما هو فى صدق
تصحيح اخذ الابتناء فى تعريف الاصل المضاف الى الفقه ببيان ان الابتناء شامل
لكلا النوعين وان الابتناء فيما نحن فيه هو ترتيب آه اذ لم يكن الشبهة الابحسب
خفا معنى الابتناء فى اصول الفقه فلا يردان ترتيب الحكم لا يصالح تفسير الابتناء
العقلى لعدم صدقه على ابتناء المجاز على الحقيقة والمعلول على العلة ﴿قوله﴾
وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد اعلم ان التعريف السابق للاصل هو الذى اورده
فخر الاسلام وغيره من الائمة الاعلام وعدل عنه فخر الدين بن الخطيب الرازى
فى المحصول وغيره الى تعريفه بالمحتاج اليه بزعم انه تعريف بالاعم شامل للمراد
وغيره ﴿قوله﴾ اعلم ان التعريف يعنى التعريف الحقيقى المقابل للتعريف اللفظى
الذى يفيد تحصيل صورة غير حاصلة فى القوة المدركة وينقسم الى معرفى للحقيقة
التي عرف وجودها فيختص باسم الحقيقى ويقابل الاسمى والى شارح للاسم
باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة فى الخارج

ويختص باسم التعريف الاسمي ويقع في المعدومات وفي الموجودات قبل العلم
بوجودها وكل منهما يكون بالذاتي حدا وبالعرضي رسما فان اشتمل على جميع
الذاتيات فهو الحد التام والا فان افاد الامتياز عن جميع ماعداه واشتمل على
الجنس القريب فهو الرسم التام والا فحد ناقص او رسم ناقص هذا بخلاف
التعريف اللفظي فانه انما يفيد احضار صورة في المدركة بعد ان كانت حاصلة
في الخزانة لغير المعرف لا لنفسه يتعلق بالبداهيات وبالنظريات الحاصلة
ومفاده تصور معنى اللفظ من حيث انه معناه لكونه مسبوقا بلفظ وحشي غريب
مجهول المعنى والتصديق بانه موضوع له والمقصود منه بالذات في العلوم الحقيقية
التصور وبالعرض التصديق وفي العلوم اللغوية بالعكس **قوله** * وشرط
لكلا التعريفين اه على بناء الفاعل او المفعول وبالجمل ان من شرط ذلك هو صاحب
المحصل ومن تابعه من المتأخرين وهو غير مرضى عند المحققين والمصنف
انما بنى كلامه على مذهب من عدل عن التعريف المشهور وعرفه بالمحتاج اليه
بناء على اشتراط المساوات في التعريف الحقيقي والاسمي الزاما عليه فما قيل
اشتراط الطرد في مطلق التعريف ممنوع لاسيما الاسمي فان كتب اللغة
مشحونه بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفوماتها وقد صرح المحققون بان
التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم ليس بشيء على ان ما وقع في كتب
اللغة من التفاسير غالبها التعريف اللفظي دون الاسمي على ما ذكره السيد الشريف
قوله * ولا شك ان تعريف الاصل اسمي اه اي ليس بلفظي حتى يدفع الاعتراض
عن صاحب المحصول ومن تابعه من المتأخرين بانهم انما شرطوا الطرد والعكس
في التعريف الحقيقي والاسمي واما التعريف اللفظي فانهم لا يخالفون فيه
اهل التحقيق في عدم اشتراط المساوات والطرد والعكس بل في غيره من
التعريفات وهذا التعريف لفظي فلا يضره عدم الاطراد ومن لم يفرق بين
التعريف الاسمي واللفظي علل كلام المصنف بانه يبين ان لفظ الاصل في اللغة
موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج
الغير اليه واعتراض عليه بان هذا الادخل في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد

مفسد له اسما كان او غيره ولم يتنبه على ان ما ذكره تفسير التعريف اللفظي وهو غير الاسمي وان مقصود المصنف هو الاحتراز عن اللفظي دون الحقيقي ثم كلامه ينادي ان المقصود منه هو التصديق بان لفظ الاصل موضوع لنزلك وليس كذلك لان المقصود تصور معنى الاصل مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة على انه لا يستقيم الا في العلوم اللغوية ^{وقوله} لا يسمى اصلا في اللغة وهو ظاهر ومن يدعي خلاف ذلك فعليه البيان فلا يرد منع عدم صدق الاصل على الفاعل بان الفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك وان كلامه في باب المجاز يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل حيث قال واذا كان الاصلية والفرعية من الجانبين يجري المجاز من الطرفين كالجزم مع الكل فان الجزم يتبع الكل والكل محتاج الى الجزم فيكون الجزم اصلا وذلك لانه انما يدل على تحقق وصف الاصلية فيها وصحة التوصيف بها لا على ورود اللغة باطلاقه ووقوع استعماله ^{وقوله} وهو الفقه اعلم ان اسما العلوم المدونة تقع على مسائل هذا الفن التي هي مقصود المدون وهذا هو الحقيقة في عرف الصناعة وعلى التصديقات المتعلقة بها والتعريف الثاني للفقه وهو المتداول بين اصحاب الشافعي ناظر اليه ومبنى عليه وعلى الملكات الحاصلة من مزاولتها وهو بهذا المعنى هو الذي عرفه الامام ابو حنيفة رحمه الله وهو حقيقة الفقه وما كان يطلق اسم الفقه في الصدر الاول الاعلى هذه الملكة الفاضلة الشريفة والبصيرة الراسخة النبيلة وصاحب هذه الملكة الغالية هو المجتهد والفقيه على الحقيقة وفقيه ابي حنيفة وسائر الائمة الاجلة وكبراء الصحابة والتابعين واعلام الامة بهذا المعنى وكانوا يتمكنون بها من فرط الاطلاع على احكام الشريعة واسرار المعرفة وغوامض مسائل الحكمة واستنباط المسائل الفروعية والوقوف على دقائقها عن اداتها التفصيلية ^{واما} من يحفظ المسائل الفقهية عن ادلتها وهيجها المنوطة بها من غير حصول تلك الملكة فهو الفقيه والعالم بالفقه بمعنى صاحب العلم بالصناعة والمسائل المدونة وهذا الحال هو الغالب على علماء القرون الوسطى قال الفرزالي في بيان تبديل اسامي العلوم الفاخرة الى معان اخرى لم تكن مرادة

لاهلها منها اسم الفقه تصرفوا فيه وخصوه بعلم الفتاوى والوقوف عليها وعلى
 دقايقها واسم الفقه في العصر الاول كان مطلقا على علم الاخرة ومعرفة دقايق افات
 النفوس والاطلاع على الاخرة وحقارة الدنيا ولست اقول ان اسم الفقه
 لم يكن متناولا للفتاوى في الاحكام الظاهرة ولكن كان بطريق العموم والشمول
 او بطريق الاستتباع فتصرفوا فيه بالانحصار لا بالنقل والتحويل ومن ذلك
 التوحيد قد جعل الان عبارة عن صناعة الكلام ومعرفة طرق المجادلة والاعاطة
 بها والقدرة على التشديق فيها بتكثير الاسئلة واثارة الشبهات وتأليف الالزامات
 ومناقضات الخصوم وهذه الصناعة لم تكن يعرف منها شيئا في العصر الاول
 بل كان يشتد منهم النكير على من كان يفتح بابا من الجدل والمهمات وكان
 التوحيد عندم عبارة عن امر آخر لا يفهمه اكثر المتكلمين وان فهمه لم يتصفوا
 به ومنه الحكمة فلن اسم الحكيم صار يطلق على الطبيب والشاعر والمنجم
 حتى على الذي يدهرج القرعة على اكن السوادية في شوارع الطرق والحكمة
 هي التي اثنى الله عز وجل عليها فقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
 وقال ابن خلدون كمال التوحيد حصول صفة منه تتكيف بها النفس كما ان المطلوب
 من الاعمال والعبادات ايضا حصول ملكة الطاعة والانقياد وتغريغ القلب عن
 شواغل ماسوى المعبود وحصول ملكة راسخة للنفس يحصل غنها علم اضطرارى
 لها هو التوحيد وهو العقيدة الايمانية وهو الذى يحصل بها السعادة
 وتعريف ابى حنيفة رحمه الله ظاهر الانطباق على هذا المعنى ولا يفيد سواء
 وهو لا يريد منه الاياله ولا يضره عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض
 الاعلام كسئلة الدهر المنكر وحال اولاد الكفار ومكان الجنة والنار او الخطاء
 في الاجتهاد ودوام تجديد الحوادث الى يوم التناد واختلاف الاراء لتعارض
 الادلة ولعدم فراغ القلب او معارضة الوهم او عدم مساعدة الفرصة ثم لما
 انقرض السلف الصالحون وذهب القرون الفاضلة الاولون وانقلبت العلوم
 كلها صناعات غلب اسم الفقه وغيره فى المسائل المدللة وصارت هي حقيقته
 المرادة من هذا الاسم واما الذى يحفظ المسائل لاعن ادلتها فهو ليس بفقيه اصلا

ولا يصدق عليه هذا الاسم الشريف بمعنى وهو حال غالب القرون المتأخرة
المشتغلين بالفتنة **قوله** **﴿**مالها وما عليها يعمان جميع المنافع والمضار للنفس
ويشملان أقسامهما الأخروية والبنوية فالفتنة يساوق الحكمة الكلية وكون
اللام للانتفاع وعلى للتضرر واستعمالهما في هذا المعنى شائع ذائع وورودهما
على هذا النحو مطرد في كتاب الله تعالى وغيره كما في قوله تعالى من عمل صالحا
فلنفسه ومن اساء فعليها ولا يعدل عن ذلك الا في مالا اشتباه فيه كقوله ان الله
وملائكته يصلون على النبي الآية وقوله سلام عليكم وسلام على المرسلين ورحمة
الله عليه **قوله** **﴿**ويزاد عملا به بان يجعل تميزا عن نسبة المعرفة الى الموصول
اي معرفة النفس عمل مالها من حيث انه يجب ويندب ويحرم ويكره ويباح
فخرج الاعتقادات والوجدانيات لتبادر افعال الجوارح من العمل ولا يخفى
ما فيه من التكلف ثم هو مبني على كون المراد منه التصديق وهو بعيد وقد
عرفت انه ليس بمراد المعرف ثم يحتاج الى تكلف آخر في شموله مثل النية والصوم
وانت خبير بما في تفصيل المصنف رحمه الله في الشرح من التعسفات في
تطبيقه على التصديقات **قوله** **﴿**عن دليل قيل عليه لادليل عليه اصلا لالفة
والاصطلاح وردبانه يدل عليه كلام الراغب حيث قال المعرفة اسم لما يحصل
من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالاثار ولذلك لا يقال في صفات
الله تعالى انه عارف وقال ابو بكر الكلابادي في كتاب معاني الاخبار المعرفة
حكمها ان يعلم الشيء بالدليل والعلامة بايجاب حقه وسمعت ابا القاسم الحكيم
رحمه الله يقول المعرفة معرفة الاشياء بصورها وسماتها والعلم علم الاشياء بحقايقها
هذا على ان شهرة ان التقليد لا يدخل في مسمى العلم في شيء وقد وقع
عليه الاصطلاح كافية ولكن لا وجه للتقييد بالأخروية ولا بالجزئيات اللهم الا
على الاصطلاح **قوله** **﴿**فان اريد بهما أه قيل جزاؤه قوله ففعل الواجب كافي به بعد
وقوله فاعلم معترضة بالفاء كقوله *شعر* فاعلم فعلم المرء ينفعه *ان سوى ياتي كل ما قدرا
* وهو جزا باعتبار تضمنه قوله ففعل الواجب وقيل بل هو من قبيل حذف الجزا
واقامة دليله مقامه اي يلزم الواسطة لان ما ياتي به الممكن كقوله تعالى وان

يكن بولك فقد كذبت رسل من قبلك اى فاصبر ولا تحزن فانه قد كذبت
رسل من قبلك قوله ما ياتى به المكاف من الهيممة المركبة التى تسمى بالصلوة
والحالة التى تسمى بالصوم وغير ذلك مما هو اثر صادر عنه فطرف فعله ايقاعه
وطرف تركه عدم مباشرته اياه قوله من الوجد انيات لا يقال هى ندر
بالوجدان فكيف يشملها معرفة النفس بمعنى ادراك الجزئيات عن دليل
لاننا نقول ثبوتها فى نفس الامر يدرك بالوجدان واما الحكماء من الوجوب
والندب والحرمة والكراهة فلا تدرك الا بالدليل كما فى العمليات تدرك
حقايقها بالعقل والحس اذ ليس المراد من معرفة النفس بها تصوراتها ولا التصديق
بثبوتها بل معرفة احكامها قوله معرفة ماله وما عليها من العمليات قيل عليه
اعتراضه على التعريف الثانى بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين
ولا المبهم وارجع عليه مع عدم تعيين المراد فى اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة
ورد بان المراد فى هذا التعريف هو معرفة كل نفس ماله وما عليها وهذا امر
ممكن بلى معنى يراد اذا المانع من ارادة جميع الاحكام فى التعريف الثانى كون
حوادث العالم كثيرة غير داخلية تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين
بخلق ما نحن فيه والحق ان من عرفى الفقه بهذا اراد الفقه بمعنى الملكة الفاضلة
كما قد سلف (قوله) لانه اراد الشمول به بل لا يمكن له زيادته لانه اراد به الملكة
الواحدة البسيطة قوله ومن ثم سمي الكلام آه والصواب سمي العقائد او علم
التوحيد والصفات او اصول الدين لان الكلام ليس من علوم السلف بل هو
مدموم عندهم قال ابو حنيفة رحمه الله قاتل الله عمرو بن عبيد فانه فتح بابا
من الكلام وقال ابو يوسف اعلم ما يكون الرجل بالكلام اجهل ما يكون بالله
عز وجل وقال مالك اياهم والبدع قيل وما البدع قال اهل الكلام
الذين يتكلمون فى ذات الله تعالى وصفاته ولا يستكتون كما سكنت عنه السلف
وقال الشافعى رحمه الله لان القى الله تعالى بكل ذنب ما غلا الشراك احب الى
من ان القاه بشيء من الكلام وقال احمد بن حنبل لا يفتح صاحب الكلام ابدا
وقالوا فيمن اوصى بكتب العلم يباع من تركته كتب الكلام ولا ينفذ وصيته

فيه وغير ذلك من مطاعنهم فيه وإنما الكلام فن وضعه المعتزلة وتوارثه
الاشعرية منهم وأنها سمى به لأنه لا يقصد به العقائد ولا الأعمال بل إنما يقصد به
مجرد الكلام ومحض المراء والمجد لا يكشف عن حقيقة مبدأ أو معاد ولا يؤول إلى صاحبه
برأى وصحيح اعتقاد ^{قوله} وقيل القائل أصحاب الشافعي ^{قوله} والباقي
فصل خرج بقوله الأحكام العلم بالذوات والصفات وغيرهما من المفردات وبوصف
الشرعية الأحكام العقلية كحدوث العالم والحسية كاحراق النار والوضعية كرفع
الفاعل ونصب المفعول وبالعلمية الاعتقادية كحجية الإجماع ووجوب الإيمان
وبقيد كونها من أدلتها علم الله تعالى والملائكة والأنبياء وبقيد التفصيلية
المسائل الإجمالية المبحوث عنها في أصول الفقه وعلم الخلاف كالمقتضى والنافى
كما يقال إن ثبوت الوجوب بالمقتضى وانتفاء بالنافى فلن العلم الحاصل من تلك
الأدلة ليس فقها قال السيد الشريف الحق أنه ليس دليلا أصلا ولا يفيد شيئا
حتى يتعين المقتضى والنافى وذلك هو الدليل ولا حاجة إلى إخراج التقليد
فإن اسم العلم لا يشمل أصلا ولكن العلم المراد ههنا ما يشمل الظن فإنه
قد يستعمل ويراد به المعنى الأعم كما في قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع
الظن وإن كان الشايح استعماله في المعنى الأخص الذي لا يشمل الظن كما في
قوله تعالى ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن حيث اثبت لهم الظن مع نفى العلم
عنهم فلا يرد أن الفقه من الظنيات فلا يصح اخذ العلم في تعريفه ثم هذا التعريف
بناؤه ان التصديق يتعلق بالنسبة التي بين الموضوع والمحمول وهو على
خلاف مذاق التحقيق فإن النسبة لا يمكن الالتفات اليها بالذات لكونها معنى
حرفيا غير مستقل بالمفهومية بل يجب أن يحمل الأحكام على القضايا فان الحكم
قد يطلق على القضية ^{قوله} كوجوب الإيمان اعترض عليه باننا لا نسلم ان الشرع
يتوقف على وجوب الإيمان ونحوه سواء أريد بالشرع خطاب الله تعالى أو شريعة
النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الإيمان
بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة معجزاته
لا يقتضى توقفه على وجوب الإيمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غاية

انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا منافى لتوقف
وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من انه لا وجوب
الا بالسمع وأجاب عنه السيد الشريف بان قوله كوجوب الايمان مثال
للخطاب بما لا يتوقف على الشرع لانه لا يتوقف عليه نفسه بل المثال له نفس
الايمان وقوله ونحوهما عطف على الايمان او على تصديق النبي عليه السلام
ويؤيده ضمير التثنية ولا شك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان
والتصديق فلو توقفا على ثبوته لزم الدور وعلى هذا يكون المراد بما يتوقف
ايضا نفس الصلوة والزكاة ونحوهما ولا شك في توقفهما على الشرع لانه
البيان حقايقها واركانها وشرايطها وليس قوله كوجوب الايمان وما عطف عليه
مثالا لما يتوقف على الشرع كما ظن فيرد عليه ما اوردته فان قيل ما نقل عن
المصنف من ان خطيب الله آه اذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى الشرعى ما ورد به
خطيب الشارع لا ما يتوقف على الشرع البتة والالكان الحد اعم من المحدث والتناوله
مثل وجوب الايمان مع ان المحدث لا يتناوله هينئذ لعدم توقفه على الشرع صريح
في كون وجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع قلت لا بل يحتمل كونه مثالا
للخطاب وقوله مع ان المحدث وداى ما لا يتوقف على الشرع المستفاد تحدى يده من
تحديد الحكم وهو ما تعلق الحكم بالوجوب او نقول تسامح في العبارة و اراد
نفس الايمان مع ان في ثبوته عنه كلاما ولو سلم فبعد اللتيا والتي عبارة
المصنف في هذا المقام تساعد توجيه السيد قدس سره **قوله** ثم الشرعى
اى ما يؤخذ من الشرع نظرى يتعلق بالاعتقاد او عملى يتعلق بكيفية العمل
قوله العملية تخرج آه او رد عليه بانه اذا اريد من الحكم مصطاح اهل الاصول
انها يصح اذا كان الحكم شاملا للنظرى وليس كذلك اذ ليس في كون الاجماع
هجة اقتضاء ولا تخيير ووجوب الايمان يخرج بغير الشرعية لانه غير متوقف على
الشرع ورد بان المراد من كون الاجماع هجة كسائر الادلة وجوب العمل بمقتضاها
بالاستدلال بها والاستنباط منها والتمكن من الافتاء بموجبها التحصيل الامثال بالاحكام المكلف
بها فمست الحاجة الى اخر اجها بغير العملية وهو يفيد ذلك اذ ليس المراد هو العمل

بما ثبت بتلك الأدلة حتى يكون من جملة العمليات ولا يلزم أن يكون العلم به من الفقه المصطاح وما قيل من القيد يفيد إخراج مثل جواز الإجماع وجوب القياس وهو حكم شرعي أصولي فمع كونه اجنبيا للكلام المصنف أن الحكم الشرعي من معاني الجواز هو الإباحة ولا يصح إرادته إياه في الإجماع وأما الصحة فليست من الأحكام الشرعية على ما صرح به القائل ولا تصح أيضا لأن الإجماع حجة لازمة والأحكام الثابتة به واجبة ^{قوله} أي العلم الحاصل لازمة توهم تعلقه بالأحكام حتى لا يخرج به التقليد وقد عرفت أنه لا حاجة إلى إخراجها والقول بأن الحاصل بالدليل هو العلم بالشئ لأنفسه ممنوع فإن الحكم بان الصلوة واجبة والأذان سنة بمعنى نسبة الوجوب والاستئذان إلى الصلوة والأذان وبمعنى القضية الشرعية الضالحة لتعلق التصديق بها وبمعنى ما ثبت بالخطاب من الوجوب والندب وغيرها لا ريب في أن ثبوته بالنسبة إلينا بالدليل بل الحاصل بالدليل أولا وبالذات هو الشئ من حيث هو وبالعرض العلم بمعنى الصورة الحاصلة التصورية أو التصديقية ^{قوله} ولا شك أنه مكرر لأن التقليد خرج بقيد كونها عن الأدلة والعلم الحاصل بالضرورة أو بالحيدس كعلم جبرئيل والرسول عليهما السلام لو صح إخراجها فبكونها عن الأدلة إذ لا معنى لكون العلم من الأدلة ناشيا منها وما أخذنا عنها إلا كونه حاصلا بالاستدلال بها ولو اعتبر قيد الحيثية فالامر أظهر ^{قوله} قيل خطاب الله آه قيل عليه المنكور في كتب الشافعية أنه تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الأصوليين على ما صرح جوابه في كثير من كتبهم وما في بعض المختصرات أن الحكم خطاب آه فأنما أرادوا به الحكم الشرعي إشارة إلى المعهود في المقام فتوهم منه المصنف الخلاف بينهم وجوز أن يكون المراد في تعريف الفقه فاحتاج إلى التكلف في تبين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم وجعل الشرعي على معنيين وإرادته في التعريف ما يتوقف على الشرعي ولا يدرك إلا بالخطاب واحترز به عن مثل وجوب الإيمان وكون الإجماع حجة وعمم العملية من أفعال الجوارح وغيرها والثاني ما يفهم من خطاب الله بمعنى المأخوذ منه سواء توقف عليه أم لا وأنت خير بان إرادة الإسناد من الحكم

لا يستقيم أيضا فكما أنه يحتمل في بادي الرأي كذلك يحتمل الخطاب أيضا بل
 حمل عليه اسلم من حمل على الاسناد ثم على تقدير حمله عليه لامندوحة من ما
 ارتكبه المصنف في اصلاحه واتفاق الشافعية على خلافه لو سلم لا يصده
 عن ذلك هذا قوله **﴿ يشمل جميعه ﴾** قيل عليه بل لا يشمل خطاب النبي عليه
 السلام وأولى الأمر والسيد على عبده مع أنه حكم لوجوب طاعتهم وأجيب
 بأنه إنما وجبت على من يأمر ونه بإيجاب الله تعالى إياها فلا حكم الأحكام **﴿ قوله ﴾**
 يخرج ما ليس كذلك من الخطابات المتعلقة بذاته تعالى وصفاته العلى وأسمائه
 الحسنى وأحوال النشأة الآخرة وتفاصيل أمور القيامة وبخليقته من القصص
 المبينة لأحوالهم والأخبار المتعلقة بأعمالهم لأبها هو كذلك **﴿ قوله ﴾** بالاعتناء
 قيل عليه لأحاجة إلى زيادته لأن قيد الحيثية مراد والعنى خطاب الله المتعلق
 بفعل المكلف من حيث هو مكلف وليس تعلق الخطاب بالأفعال في صورة النقص
 من حيث أنها أفعال المكلفين بل من حيث أنها أفعال صادرة من الموجودات
 وهو ظاهر ولا يخفى أنه لو صح ذلك فيكون للتصريح أول دفع الوهم أو للبيان
 والتوضيح دون الاحتراز على ما هو الشائع في التعريفات **﴿ قوله ﴾** أما تكليفي
 أه إشارة إلى أن أول تقسيم المحمود وتنويعه لعدم إمكان جمعهما في حد واحد بدون
 التفصيل لا للتشكيك والترديد حتى ينافي التعريف والتحديد وإنما لم
 يتعرض لما قيل أن الخطاب قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد عدم
 ومعللا بالحادث كالحل بالنكاح والحرمة بالطلاق بعد ما كان حراما وحلالا لما أنه
 مبني على كون المراد من الخطاب هو الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى التي يسميها
 الأشاعرة بالكلام النفسى وهو غير مستقيم بل المراد منه ما هو المباحوث عنه في علم
 الأصول مما يقع به التخاطب ويصح التساوع والتجاوب ويمكن توجيهه للأفهام وبيان
 المقصد وإفادة الأفهام وذلك أنها هي خطابات الله تعالى التي تضمنها كتابه وحيث
 النبي عليه السلام وخطابه من نحو قوله تعالى **﴿ اقِيمُوا الصلوة واتوا الزكوة واطيعوا الله ورسوله ﴾** وقوله عليه السلام **﴿ صلوا خمسكم وصوموا شهركم وكل ذلك خطاب لمن بلغه من الموجودين وقت النزول وورد الوهم وبعكلا لفرق القول بأن الحكم قديم والمتصف بالحصول**

بالحصول بعد العدم هو التعلق والحادث ليس بمؤثر فيه ولا موجب له بل هو
 اشارة عليه ومعرف له اذ العلة الشرعية انما هي امارات ومعرفات والحادث يصاح
 لذلك كالعالم للصانع فمع كونه منافيا لما سيجي من المصنف وغيره من ان الفقهاء
 يطلقونه على ما ثبت بالخطاب من الوجوب واخواته وهو عندهم حقيقة فيه مبنى
 على ما ذهب اليه المتأخرون من الاشاعرة والمعتزلة من اثبات امور تكون
 واسطة بين صفات الله تعالى من العلم والقدرة والكلام والارادة والخطاب والتكوين
 وبين المعلوم والمقدور آه هي مبدأ لصدور اثار تلك الصفات في مظاهرها
 ويسمونها التعلق وهو خلق من القول وانما نطقوا به من غير تحصيل معنى له
 ومن انه لا تأثير في العلة الحادثة شرعية كانت او عقلية وانما هو ظاهر من ذهب
 الاشعري وتشبه به المتأخرون من اتباعه ولا يقول به الفقهاء من الحنفية وغير
 هم من ارباب التحقيق وهذا لا ينافي استقلال الواجب في اليجاد والخلق وكونهما
 من خواصه تعالى **قوله** بان هذا سبب ذلك اه ولعله ترك ذكر المانع ككشف العورة
 المانعة للصلوة لدخوله في الشرط فان ما يكون وجوده مانعا فعلى ما شرطه والتفصيل ان
 الحكم الوضعي عند الحنفية ستة اقسام الركنية والعلية والسببية والشرطية
 والمانعية والعلامة وعند الشافعية ثلاثة بالسببية والشرطية والمانعية
 والفرق بين العلة والسبب بعد ثبوت التوقف فيهما هو ظهور المناسبة بين
 الموقوف والموقوف عليه الباعث لشرعية الموقوف كالقتل للمقاص في العلة وبدونه
 مع الافضاء في الجملة كالنصاب الزكوة في السبب **قوله** والبعض اقل لانه
 لا حاجة اليه لانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم فانا لا ننسبه حكمها وان اصطاح غيرنا عليه
 فلا مشاحة معه وعليه اصلاح تعريفه ولو سلم فمرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم
 من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية
 الدلو كوجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة
 الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالة التهاالة
 الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والمانع وقال بعض المحققين الوجة
 دخول الخطاب الوضعي في الجنس وهو الخطاب المتعلق بافعال العباد واذا اريد

تعريف الاعم يزاد وضعا ولا يلتفت الى ما قيل من انه لا يزاد لان معنى السببية وجوب الايمان عند السبب فيتقدم الوضع على هذا الاقتضاء لانه عند تحقق الدلو لا عند وضعه سببا فخرجه من الجنس اصطلاحا وان لم يقبل المشاحة يقبل قصور لحاظ وضعه فانه لا ينبغي اختيار المروجوح على الراجع **قوله** لكن الحق آه قيل عليه لا توجيه لهذا الكلام اصلا لان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ثم كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرره في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد العام والخاص وانت خير بان كلام المصنف في هذا البقام مع من ذهب الى انه حكم وانه مبين للتكليف على ما هو الحق كما عرفت به قال السيد الشريف ان المصنف نقل عن بعضهم انه لم يزديه قيد الوضع بناء على ان الاحكام الوضعية داخلة في التعريف لان الاقتضاء اعم من المصريحي والضمي ثم رد على هذه الطائفة بان الحكم الوضعي كسببية الزنا وجوب الحد مثلا مفهوم والحكم التكليفي كوجوب الحد مفهوم اخر وان ازم احدهما الاخر في بعض الصور فان في ايجاب الحد على الزاني حكمين مختلفين في الحقيقة والخطاب الذي تعلق بالحد يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذي تعلق بالزنا فانه لا اقتضاء فيه اصلا نظرا الى ما يتعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى ولا بد لهم من زيادة قيد لانهم اعترفوا بكونه حكما وزعموا اندراجهم في الحد بدونه وقد ابطال المصنف زعمهم فهذا الكلام موجه لا يتجه عليه شيء مما ذكره **قوله** تعلق شيء آه قيل فيه تسامح لان الحكم الوضعي الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا وليس بشيء لان الحكم في عرف الفقهاء لما كان عبارة عما ثبت بالخطاب كالوجوب يكون الحكم الوضعي هو تعلق شيء بشيء لا الخطاب به لا محالة فكيف يصح النسبة الى التسامح **قوله** فالحكم على هذا آه وفيه ما عرفت ثم لا يتناول الحكم الانشائي والشرطي فانه ليس حكما بمعنى اسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا بل الحكم فيه بالاتصال والانفصال وسلبه الا ان يقال ان الحكم في الشرطية ايضا في التالي والمقدم قيده بهنرلة الظرفي او الحال على ما هو

مذهب الشافعية وينسب الى اهل العربية وهو مما لا يرضاه الحنفية وغيرهم
 من اهل الحقيقة والحق ان العلم بمعنى التصديق الاذ على انما يتعلق بالمحكوم
 عليه وبه حال كون النسبة رابطة بينهما **قوله** **يرد عليه اجيب عنه** بان المراد
 من الخطاب ما ثبت به وبان الحكم هو الايجاب والتحرير ونحوهما واطلاقه
 على الوجوب والحرمة تسامح وبان الحكم نفس خطاب الله فالاجاب هو نفس
 قوله **افعل** وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة متعلقة
 بالمعنوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا والى ما فيه الحكم وهو الفعل
 يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ورد بانه استعمال
 اللفظ في معنى غير متعارف وبان الحقيقة العرفية في الحكم
 هو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره وبان الايجاب والوجوب
 من مقولتين متباينتين بالذات الفعل والانفعال فكيف يتحدان ومع ذلك
 الفساد كله فهو اعتراف بحديث الحكم والخطاب وقد عرفت انه الحق وقد
 انكره سابقا وتعسف بان الحادث هو التعلق وان العلة الشرعية امارات
 وخاض كالذي خاضوا بان المراد من الخطاب الذي هو في اللغة توجيه الكلام
 نحو الغير للافهام هو ما يقع به التخاطب وهو هذا الكلام النفسى الازلي ومن ذهب الى ان
 الكلام في الازل يسمى خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه
 افهام من هو متهم لفهمه وكل ذلك لهو الحديث وفضول الكلام لا يرتضيه الشريعة
 ولا يثبت عليه قدم الاسلام والكلام النفسى ليس مما يقع به التخاطب ويتمصور توجيهه
 للافهام والبحث عنه لا يتعلق به الغرض الاصولى ولا يناسب المقام **قوله** **يخرج منه**
اه اجيب عنه بان الافعال التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى متعلقة بفعل الولي فانه
 يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبى ورده المصنف من وجهين ذكرهما في
 الشرح **قوله** **وكونها مندوبة** أه قيل عليه معنى كونها مندوبة ان الولي مأمور
 بان يحرضه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم
 ابناء سبع ورد بان كون صلاته مندوبة استحقاق الثواب بها وان لم يلزم
 العقاب بتركها وتحريض الولي امر اخر خارج عنه **قوله** **لا يصح قيل عليه**

من الايتاني على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان
 لاحكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي وللصنف
 ان يبطل ما صرحوا به اذ لا ريب في انه يتعلق بافعاله احكام كثيرة كصحة الايمان
 والصلوة والذكر والتلاوة وغيرها من العبادات وبطلان الطلاق والعتاق
 والهبة وغير ذلك والقول بان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية
 لان كون الهاتين به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له امر يعرف بالعقل ككون
 الشخص مصليا وتاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته مدفوع بان كون
 الهاتين به موافقا الى آخره انما يمكن معرفته بعد ورود الشرع فيكون حكما شرعيا
 على ان صحة الفعل عند الشافعية عبارة عن كونه مسقطا للقضاء والفساد
 بخلافه وقد صرح الامدي في الاحكام بان الصحة والفساد من الاحكام الوضعية
 قوله ثم اداء الولي حكم اخر وهذا في غاية الظهور لان وجوب اداء الحق من ماله
 مسبوق بثبوت الحق في ذمته من ماله وذات نفس الوجوب عليه فيتفرع عليه وجوب
 الاداء عليه لكن الولي يودي عنه بطريق النيابة بحكم الشرع لعجزه عن الاداء
 ولو سلم عدم دخوله تحت الحكم التكليفي فلا ريب في دخوله في الحكم الوضعي
 اذا تعلق الصبي بسبب وجوب الضمان قوله فينبغي ان يقال بافعال العباد
 قيل عليه من لا يجدي نفعه لان تعلق الحق بماله او ذمته ليس بتعلق بافعال العباد فلا
 يدخل به في تعريف الحكم وقد علمت جوابه فيما سبق بان نفس الوجوب
 يترتب عليه وجوب الاداء فينوب عنه الولي هذا قوله ما ثبت بالقياس
 اه قيل عليه كذلك الكتاب والسنة والاجماع فانها كاشفة عن خطاب الله تعالى ومعرفة
 انه وهذا معنى كونها ادلة الاحكام ورد بان الادلة الثلاثة كاشفة عن الحكم اثابت
 في نفس الامر بامر الله تعالى بخلاف القياس فانه كاشف عن العلة المستنبطة من
 موارد الادلة الثلاثة ولذا عدت الثلاثة اصولا مطلقة والقياس اصلا من وجه دون
 وجه فلذلك خصه المصنف بالذكر قوله والشرعية مالا يدر اداه قيل عليه
 ما ورد به خطاب الشرع عند الاشاعة في قوة مالا يدر اداه لا خطاب الشرع اذ لا مجال

للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله آه تعريفا للحكم على ما زعمه للاحكام
 الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرر ارا البتة اى تفسير فسر ورد بان الفرق
 بين المعنيين ثابت على ما ذهب اليه غيرهم والمصنف في تزييف رأى الاشاعرة
 فلزوم التكرار عليهم لا يضره والحق ان المذهب المنصور عند الحنفية
 ان العقل مستقل في درك بغض احكام الشرع لكن ورود الشرع لابد منه
 في شرعية الحكم ولزوم التكليف هذا فان اعترف بذلك الاشعري فالفرق
 بين المعنيين بين والافهم بههم في وهن على وهن على ان التصريح بماعلم التزاما
 شائع في التعاريف وغيرها **قوله** فيدخل في هذا الفقه اعترض عليه بانه
 انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المصطلح وهو ممنوع كيف
 وهى اخلاق وملكات نفسانية قد جعل العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق
 واحترز عنها بزيادة قوله عملا على المعرفة واجيب بان بطلان الطرد
 بالنظر الى اثار الملكات المذكورة لانفسها من الصبر والشكر والتواضع والبخل
 والجهن والتكبر والاسم يطلق عليها وعلى اثارها ولا ريب في ان العلم ببعض تلك الاثار
 غير داخل في معنى الفقه مع شمول التعريف اياه وشائع الاصطلاح في الاحكام
 العملية ان يراد بها ما ليست باعتقادية فيتناول العلم بالاهوال القلبية التى تسمى
 انوجد انيات المبحوث عنها في علم الاخلاق والتصوف ولذلك قالوا ان الاحتراز عنها
 حديث محدث وعن الكلاميات عرف معروف بخلاف قوله عملا فان العرف لم يجز فيه على
 ذلك **قوله** ولا يزداد قيل عليه وقع اصطلاح الشافعية على ان العلم بضروريات
 الدين بمعنى ما يعلم كونه من الدين ضرورة لا يدخل في معنى الفقه ولا يعد
 منه فلا بد لهم من اخراجها عن التعريف ورد بان ذلك التخصيص خلاف
 الظاهر من العبارة فلا تحمل عليه من غير دليل على انه يلزم منه ان لا يكون
 غالب علم الصحابة بالاحكام الشرعية من الفقه لكون ذلك من جملة الضروريات
 لهم لتلقيهم الاحكام من في رسول الله صلى الله عليه وسلم **قوله** هذا القيد
 ضايح قيل عليه اذا كان اصطلاحهم على ذلك لا يكون القيد المخرج له ضايحا
 ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض

عليهم ورد بان الاصطلاح على هذا النحو لمالم يكن صحيحا لما عرفت
من خروج علوم الصحابة ولا سيما الكبرهم واعاظههم لم يكن بد من الحمل على لزوم
ان يكون العالم بها فقيها فالاعتراض عليه بالمنع موجه وصحة الاصطلاح توجب
الرد على الفاسد لا محالة **قوله** **﴿** للجهل به **﴾** كذا اكثر الاحكام كاختاره الامد
وقال الفقه العلم بجملة غالبية من الاحكام وهو ايضا مجهول لانه عبارة عما فوق النصف
قوله **﴿** ولا يراد كل واحد قيل عليه هذا مستغن عنه بالاول للملازمة بينهما في
ما نحن فيه فانه نظير راي كل القبيلة او كل واحد واحد منهم لا مثل كلهم يرفعون
هذا الحجر فانه يصدق على الاول دون الثاني ولا كلهم يكفي
هذا الطعام فانه على العكس ووجه بان المراد من الاول مجموع الاحكام الماضية
والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن
المجتهد حيث عال الاول بلاتناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري وفيه ان
الحوادث الآتية ايضا غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت حصر الحاصرين
وضبط العادين والاولى ان يراد بالاول العلم الاجمالي بالاحكام وبالثاني العلم بتفاصيلها
قوله **﴿** ولا التهيؤ **﴾** اي ليس المراد بالاحكام الجميع وبالعلم التهيؤ **قوله** **﴿**
ظهر نزول الوحي بها **﴾** قيل عليه ان اريد به الظهور في الجملة يخرج فقه كثير
من الصحابة لرجوع بعضهم على بعض في كثير من الوقايع وان اريد الظهور
على الاكثر فهو غير منضبط لكثرة الروايات وتفرقهم ورد بان المراد ظهوره
للمجتهد نفسه لا بواسطة القياس على انه لا مانع من ارادة الشيوخ فيما بينهم
والاشتهار ولهذا قالوا محل الاجتهاد ما لا يكون فيه النص والاجماع متواترا ولا مشهورا
ولا معلوما ولما كان الفقه كغيره من العلوم المدونة اسم كل في المسائل لا يلزم
ان يكون بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر وكذا الحال في التصديق على ما ذهب
الله الناهبون وها هو مع الملكة **قوله** **﴿** مع ملكة الاستنباط **﴾** جعل علم الفقه عبارة
عن التصديق بالمسائل المعلومة كلها بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الاحكام
وقد عرفت فيما سبق ان العلوم كانت في القرون الفاضلة الاولى عبارة عن
نفس الملكات فالفقه على ذلك ليس الاملكة الاطلاع والوقوف على اسرار
الشرعية والتعريف المتقول عن ابحانيفة مبنى عليه وكذلك النحو وغيره كانت

عبارة عن ملكة علم اللسان فلم اصارت صناعات وجعلت في الدواوين انقلبت
 الاسماء الى المسائل وصارت هي الحقيقة فيها اذ غرض التدوين لا يتعلق الابهام
 قوله **﴿** فالمعتبر ان يعلم او الحاصل ان المصنف رحمه الله جعل الفقه عبارة عن
 التصديق القطعي بالمسائل واخرج عنه المسائل القياسية لكونها ظنية
 وادخل فيها جميع ما ظهر نزول الوحي بها وانعقاد الاجماع عليها وشرط في ذلك
 بان يكون مقرونا بالملكة لا يصديق الفقيه على من عبد المجتهدين المستنبطين
 على مامر قيل عليه المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم
 اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم
 كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار يوم ما فيوما يكون علما بجملة من الاحكام
 ويوما اكثر وهكذا يتزايد الى انقرض زمن النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد
 بحسب الاعصار وانعقاد الاجماع وايضا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على
 خلاف اخبار الاحاد وردبانه لا خلاف في ان كل واحد من اسماء العلوم اسم كلي متزايد
 الافراد حينئذ حين يتحقق الانظار ولحق الافكار وذلك لا ينافي الوجوب
 بتعين موضوعه الذي يبحث فيه عن اعراضه الذاتية ومسائله بكونها مما يتعلق
 بكيفية العمل واما كونه اسمالعد دمعين من العلم بالاحكام غير قابلة للزيادة والنقصان
 فهو ما لم ينسب اليه احد **﴿** قوله لعدم الاجماع في اهيل عليه فلا يصديق التعريف على
 فقه الصحابة وردبان المراد من قوله التي انعقد الاجماع عليها الاجماع الذي تحقق انعقاده
 فعدم الاجماع في زمنه عليه السلام لا يضر كما ان انتفاء بعض الاجماع اللاحقة من
 زمان من بعده عليه السلام لا يضر في صدق التعريف على فقه من علم كل ما
 ظهر نزول الوحي به وانعقد الاجماع عليه وان انتفى العلم منه بالتي ينعقد
 الاجماع عليها بعد والظاهر ان معرفة الاحكام الاجماعية ليست بلازمة في حصول
 الفقه ورتبة الاجتهاد وانما هي شرط صحة الاجتهاد في جزئيات المسائل
 ووجوب العمل بهاله ولهن قلده لان من شروط صحة الاجتهاد عدم مخالفة الاجماع
 على مامر **﴿** قوله **﴿** لا المسائل القياسية للتدوين **﴿** آه انت تعلم ان الدور انما يلزم ان لو
 شرط العلم بالمسائل القياسية في الاجتهاد واما في صيرورة الشخص فقيها مجتهدا

فلا اصلا واعترض عليه ايضا بانه لو لم يكن في اول القايسين وامام من بعده
فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور
والقول بانه لا يجوز للمجتهد التقليدي بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية
باجتهاده فلو اشترط العلم به لزم الدور مردود لان الكلام في حصول الفقه التي هي
رتبة الاجتهاد فلا يكون في هذه الحالة مجتهدا فلا يضره التقليد على ان مطلق العلم
بالمسائل عن ادلتها لا يصيره فقيها وان اخرجته عن التقليد بل لا بد للفقه من
الملكية وما حصلت بعد هذا وقيل المسائل القياسية عندهم معظم مسائل الفقه
فكيف يصح اخراجها عنه واجيب بانها نتيجة الفقه وليس جزءا منها لكنها جعلت جزءا من
الصناعة وادخلت فيها لافتقار الناس اليها في اعمالهم وافعالهم وقرنت مع المسائل
المنصوصة والمجمع عليها في سلك التدوين في المجامع تتميما للمصالح وتكميلا للمنافع
والحق ان الفقه اسم للملكة بمعنى الاستعداد والتهيؤ للعلم بالاجتهاد بكل واحد
واحد من احكام الحوادث وهذا هو المعروف من معنى الفقه في الصدر الاول
والقرون الفاضلة ثم لما صارت العلوم صناعات غلب الاستعمال في المسائل
وصارت حقيقة عرفية فيها كما مر غير مرة واطلاق العلم على الفنون المدونة
ليس بمعنى الادراك حتى يكون في الملكات والمسائل اطلاق اسم الامر لا دلالة له عليه
كما ظنه ~~وقول~~ فكيف اطلق العلم عليه العلم القطعي انها هو العلم بمعنى الاذعان
والتصديق الجازم المطابق الثابت وقد شاع وذاع استعماله في معان اخر من
الصفة القايمة بالنفس التي عرفها لفقهاء الحنفية ببيان تجلي به المنكور وهو النور
العقلي والضياء المعنوي والاشراق القنسي الذي به انكشاف الاشياء وظهورها
لنفس وهذا هو المعنى الحقيقي للعلم والحالة الادراكية التي تنبسط في
الاشياء الحاضرة عند النفس بهويته الجزئية او بصورتها المنطبعة او المخترعة
وعلى نفس الصور ووقع اصطلاحات اخر في اطلاقه على انحاء من الادراك العقلي
والوهمي والخيالي والحسي بتخصيصه ببعض منها دون بعض وعلى ما ليس هو
من جنس الادراك من العلوم المدونة والفنون المصنفة التي هي المسائل والقضايا
وعلى الملكات ومنشاء هذا الاشتباه من المصنف وغيره هو اعتباره بمعنى التصديق

وليس كذلك فيما نحن فيه قطعاً وبقيناً هذا **قوله** **﴿**اولاً **﴾** معنى على ما اختاره من ان
 الفقه عبارة عن التصديقات القطعية بالمسائل والحق انه عبارة عن الملكة والمسائل
 على ما مر ثم الفقه انما يكون قطعياً اذا ثبت كل مسألة من مسائله بالنص القطعي
 الثبوت والدلالة واجماع الصحابة الثابت بالتواتر نصاً على حكم لم يسبق فيه
 خلاف ومسائل الفقه اكثرها مأخوذة من اخبار الامام والاجماع الظنية
 والقياسات **قوله** **﴿**ونحوه **﴾** كالصرف والنحو وغيرهما من الفنون العربية وقد
 عرفت ان القطع انما يعتبر في العلم بمعنى الاذعان المجازم **قوله** **﴿**ان الشارع لها
 اعتبر آه حيث قررهما شريعة لمن يعمل بها من المجتهدين ومن يقلده حيث
 يخرجون بالعمل بها عن عهد الامثال والاعتبار بالاوامر الشرعية والانتفاء عن
 المناهى الالهية وقد انعقد الاجماع على العمل بها وتواتر الاخبار الواردة في هذا
 المعنى فصار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على انها شريعة ثابتة من الله تعالى
 فبملا حطة هذه الحيثية يكون مسائل الفقه قطعية وان داخلها الظن في طريقها
 وان لم يكن كل مجتهد مصيباً على ما هو الحق لان المراد من ثبوتها ثبوتها بتقرير
 الشارع اياها شريعة لمن يعمل بها لا ثبوتها عند الله تعالى فلا حاجة الى ما سينكره
 المصنف رحمه الله بقوله **﴿**واما عند **﴾** **قوله** **﴿**انه يجب عليه العمل اه قيل عليه يلزم على
 الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان
 يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني قطعياً وان لم يعلم ثبوته في الواقع وانت
 تعلم ان الثابت القطعي مالا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وقد عرفت ان فاعه
 بما ذكرناه فان المراد من ثبوته ثبوته شريعة لنا لا ثبوته عند الله تعالى بدأوه
 مالا يناله الا المصيب من المجتهدين والذي ثبت باجتهاد المجتهد فحسب من
 غير سابقة تعيين من الله تعالى قبله قطعي الثبوت ايضاً بمعنى انه حكم قرره
 الله سبحانه شريعة لمن يعمل به واعلم ان القول بقطعية الاحكام الشرعية مطلقاً
 انما يتأتى على مذهب الحنفية ومن تابعهم من اهل الحق والتحقيق من ان الادلة
 النقلية قد تفيد اليقين **﴿**واما على مذهب الاشاعرة والمعتزلة فالادلة النقلية
 كلها ظنية لا يمكن التمسك بها في القطعيات وصاحب المصصول منهم قد ايد هذا

الرأي واستصوب به واتخذ من مبالغته فكيف يصح له ان يقول ان الفقه من العلوم
 القطعية ويجيب عن الاشكال بان الحكم مقطوع به والظن في طريقه **قوله** او يثبت
 الحكم **آه** قال السيد الشريف ولا يخلص الا ان يراد بالاحكام ما هو اعم مما هو حكم
 الله تعالى في نفس الامر او في الظاهر بان يصير مظنونه حكم الله تعالى ظاهرا مطابق
 اولا فهو الذي نيطبظنه واوصله وجوب اتباعه الى العلم بثبوته ومن ههنا ينحل
 الاشكال باننا نقطع ببقاء ظنه وعدم جزم من يزل له وانكاره بهت فيستحيل تعلق العلم
 به لتنافيهما وذلك لان الظن الباقي يتعلق بالحكم قياسا الى نفس الامر والعلم المتعلق
 به مقيسا الى الظاهر قلت وهذا قريب مما ذكرناه من اول وقفنا عليه اولا لاكتفيناه
قوله وعلم اصول الفقه اضافة العلم الى اصول الفقه بمعنى العلم المخصوص
 من قبيل اضافة العام الى الخاص لقصد البيان ومزيد الايضاح كشجر الاراك وعلم
 المعاني والبيان لئلا يتوهم ان المراد منه المعنى الاضافي لقرب ذكره فيما سبق
 ورجوع الضمير بظاهرة الى الفقه الذي في ضمنه وما يقال من ان اضافة العام الى
 الخاص قبيح انما هو اذا اشتهر كون المضاف اليه من افراد المضاف نحو انسان زيد
 (قوله يتوصل بها اليه **آه** راجع الى الفقه المذكور في ضمن قوله اصول الفقه الكتاب
 والسنة او في ضمن قوله علم اصول الفقه فانه وان لم يكن له معنى على تقدير الغلوية
 وبمنزلة الزمان زيد الان فيه لمح الاضافة وشبه الاستخدام وقيل عليه الدليل
 عند الفقهاء هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس دون المركب من القضايا
 ورد بان اعتبار الصورة لا ينكره احد والفقهاء خصوصا الحنفية لا يخرج كلامهم عن
 قواعد المعقول في تايخيص الفروع وتأسيس الاصول وان لم يلتفتوا الى مراعاتها
 لفظا والبحث عن موضوعاتها **قوله** وانا قلنا على وجه التحقيق احقر راعن
 علمي الخلاف والجدل عرف الاول بانه علم يقتدر به على حفظ الاحكام الفرعية
 المختلف فيها بين الائمة او هو ما يقتدر بالحجج الشرعية وتايخيصها وايراد الشبه
 وقوادح الادلة وتحرير الاجوبة وتوجيهها وذلك لانه لما كثر الخلاف في الفقه المستنبط
 من الادلة الشرعية بين المجتهدين باختلاف مداركهم وانظارهم خلافا لا بد من وقوعه
 واتسع في الملة ذلك اتساعا عظيما وجرت مناظرات بين ارباب المذاهب

المتمسكين بها الاخذين باحكامها فاجابوا الى اصول صحيحة وطرائق قوية يستج
 بها كل منهم على مذهبه النى قلده واثبات رأيه النى غيره في كل باب من
 ابواب الفقه فالخلافى اما يجب يحفظ وضعا فرعا او سائل يهدم ذلك والجدل
 اعم منه فانه علم يتوصل به الى حفظ اى وضع وهدمه باستعمال الاقيسة المولفة
 من المشهورات والمسلمات وهو احد اجزئ المنطق وله استمداد من علم المناظرة
 وطريقة البرز دوى فيه تختص بالدلة الشرعية وطريقة العميدى تعم الشرعية
 والعقلية وزعم بعضهم ان الخلاف والجدل واحد وزاد المصنف قوله على وجه
 التحقيق احترازا عن هذين العلمين واعتراض باننا لانسلم ان قواعد
 مهابة توصل به الى الفقه توصلا قريبا وانما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط
 او من افعله ونسبته الى الفقه وغيره على السوية الا ان الفقهاء لما اكثروا فيه من
 مسائل الفقه توهم ان له اختصاصا بالفقه واجيب عنه بانه اذا تكلم الخلافى فى علة
 الاجبار انه الصغر او البكارة على قواعد الخلاف فلا شك انه يتوصل بها الى حكم
 هذه المسئلة توصلا قريبا او كون نسبته على السوية لا ينافى ذلك غايته ان
 التوصل بها اليه والى غيره يكون قريبا ورد بان التكلم فى علة الاجبار ليس
 من القواعد الخلافية بل التكلم فيها بطريق التمثيل ولا يخفى عليك ان الخلاف
 له اختصاص بالفقه كما عرفت ولو سلم فلا شك فى اشتمال علم الخلاف والجدل
 على القواعد التى يتوصل بها الى الفقه سواء كان اشتماله على انها من قواعد
 او بطريق التمثيل فيصدق على علمها انه العلم بالقواعد التى يتوصل آه
 ولذا لك جميعها المصنف فى النقض وجعله مبنيا على اشتمالها على تلك القواعد
 فينتقض التعريف فلا بد من قيد يبين اخراجها فزاد قوله على وجه التحقيق
 من حقيقته اذا ثبت ولا ريب فى ان العلم بهذه القواعد فى هذين الغنيين ليس
 على وجه يثبت هذه القواعد تلك المسائل بل على وجه يتوصل بها الى المحافظة
 او المدافعة ~~قوله~~ ما يكون احدى مقدمتى الدليل اه فالدليل على هذا قول
 مؤلف من قضايها يحصل منه لذاته قول اخر فان كان القول الاخر مذكورا فيه
 بهيئته فاستثنائى يتركب من مقدمة شرطية واستثنائية كقول المصنف كل ما دل

القياس على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتاً ولكنه دل عليه فهو ثابت والافاضة ترى
فان كن كلاً طرفيه حملية فحملى والافشراطى وموضوع المطلوب يسمى اصغر وما هو
فيه صغرى ومحموله اكبر وما هو فيه كبرى والمتكرر فيه الحد الاوسط وهو ما محمول
الصغرى وموضوع الكبرى فهو الشكل الاول او محمولهما فالثانى او موضوعهما فالثالث
ونظير ذلك ما ذكره المصنف من قول هذا الحكم ثابت آه لا يقال الحكم الفقهي كالوجوب ليس
بمطلوب فقهي اذ ليس موضوعه فعل المكلف ولا محموله حكم شرعي لانا نقول معنى قوله
هذا الحكم ثابت في قوة ان الحج مثلاً واجب لانه يدل عليه الدليل الا ان المصنف عبر بتلك
العبارة رومالعهوم الذى يناسب الفن ولئلا يتوقف الشأن على اثبات ان الامر
للويجاب وخبر الواحد والاجماع والعام المخصوص يوجب العلم واراد بالقياس الدليل
على الاطلاق على ما هو مصطلح ارباب المعقول لا خصوص القياس الفقهي المقابل
للكتاب والسنة والاجماع لتلك النكتة لان الدال على ثبوت الحكم عنده هو ذلك
وطريق التوصل بها ضمه الى صغرى سهولة الحصول مثلاً فينتج المطلوب الفقهي
وتحصيل تلك القضية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان
قيودها المعتبرة في الكلية وثبوت الحكم العام قوله ويكون القياس قداى
اليه رأى مجتهد هذا يوجب ان يكون القياس مشروطاً باخر فيتسلسل ولكن مراده
عدم مخالفة الاجماع بدليل قوله حتى لو خالف اجماعه سواء سبقه الخلاف ام لا
وسواء حصل من اجتهاد ارا او لا وقوله ولا يبعد ان يقال اعترض عليه بانه بعيد لم
ينذهب اليه احد والمتعرضون له بما حدث التعاليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه
انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد واجيب بانه لا يلزم من كونه مما لم
ينذهب اليه احد ان يكون بعيداً فان اكثر اطراف الفضلاء من هذا القبيل مع انها
مقبولة وبان البعد لا ينزع المصنف فيه على ما يدل عليه قوله الظاهر ان هذا
يخص المجتهد الان بيان الاحتمال البعيد بهذا اللفظ متعارف ولو بنوع من
التأويل قال صاحب الكشاف في قوله تعالى قائماً بالقسط مجيباً عن قوله هل يجوز ان
يكون صفة للمنفى لا يبعد ان يكون مخالفاً لسائر الاجوبة لا يقال الا اعتراض
ليس بمجرد البعد بل بكونه بعيداً لم ينذهب اليه احد لان المصنف انما يريد ان

العبارة تحتل هذا ولو بنوع بعد سواء ذهب اليه اعدام لم يذهب **قوله** **فلهذا** ذكر بعض العلماء قيل عليه انما ذكر وهما لمقابلتها الاجتهاد على ماصرحوا به فكيف يكون دليلا على كونها منها ولا يخفى عليك ان المراد انه لا يبعد حمل التعريف على الوجه المذكور كل البعد فحينئذ يكون ذكرها لمن هذه الجهة وتصريحهم بانها هو لمقابلة الاجتهاد بالنظر الى الظاهر المتبادر **قوله** **ولا** يقال الى الفقه لان غير الفقيه المجتهد انما يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه والعلم بها عن ادلتها فان العلم بان الصلوة فريضة والزنا حرام ومسح ربيع الرأس فرض والرعاف ناقض للوضوء وامثال ذلك ان حصل من دليل فهو علم بالفقه بمعنى الصناعة المدونة والعالم بها فقيه بمعنى انه عالم بالصناعة وان حصل من غير دليل فهو تقليد وهكاية لمسائل الصناعة وصاحبه مقلد وليس التقليد بعلم ولا المقلد بعالم وانما عامه ان هذه المسائل كذا في كتب المذهب واما التوصل الى العلم بجملة الاحكام المذكورة عن ادلتها مع ملكة الاستنباط هو الفقه بمعنى الملكة الفاضلة والاجتهاد والعالم هو الفقيه المجتهد **قوله** **هذا الذي ذكرناه** اشارة الى قوله اعلم ان كل دليل اه وقوله فالحقضية المذكورة **قوله** **اذ اعرف** انواع الحكم وهي الفرضية والوجوب والسنية والندب والحرمة وكراهة التحريم والتنزيه والاباحة فالدليل القطعي الثبوت والدلالة يثبت به الفرضية والحرمة والظني الثبوت القطعي الدلالة وعكسه يثبت به الوجوب وكراهة التحريم والظني الدلالة يثبت به السنة والندب وكراهة التنزيه على تفاوت في الثبوت والدلالة **قوله** **بالمحكوم** به آه المراد بالمحكوم به ما يتعلق به الخطاب وبالمحكوم عليه الخطاب به كما يقال حكم القاضي على زيد بكذا فالمكلف محكوم عليه وفعله المكلف به محكوم به لاطرفا الحكم على ما هو مصطلح ارباب المعقول فالصلوة محكوم عليه والوجوب محكوم به **قوله** **عن الادلة الشرعية** والاحكام الفرعية بجعلها او بجعل نوع منها وعرض ذاتي لها ومرتب من موضوع العلم وعرضه الذاتي او نوع منه وعرضه الذاتي موضوع المسئلة واثبات عوارضه الذاتية بالدليل او التنبيه من حيث هي عوارض ذاتية له ومنسوبة اليه ويكون مرجع البيان ومخط البحث هو المحمول دون الموضوع **قوله** **فهو موضوع** هذا العلم موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهي المحمول بالمواطاة الذي

يأتحق الشئ لذاته كالمفكر الانسان ور بما يقال له العرض الاولى او لمساويه سواء كان
 جزءاً منه كالمدر ك الامر العجيب او غار جاعنه كالضاحك بواسطة انه متعجب فان قيل
 المساوات وغيرها من النسب انما هي للمفهومات ولا شك ان مفهوم المتعجب والمدر ك
 ليس معروضاً حقيقياً للضاحك والمتعجب لانتفاء مناط الصدق ومصدق الحمل وهو قيام
 مبدأ المشتق بهافي الموضوع اجيب بان الامر المساوي من حيث مفهومه عرض ذاتي ومن
 حيث انه مأخوذ مع طبيعة الموضوع ومتحد معها ولو بالعرض معروض لعارض ذاتي اخر
 فالقيام بالمعرض قائم به لا اتحاداً واما الذي يأتحقه بواسطة امر مباين او اخص او اعم
 سواء كان جزءاً او غار جاف هو العرض الغريب ومن احوال المباين والاخص والاعم لا يبحث
 عنه في العلم **قوله** فيبحث عن العوارض الذاتية للدلة كما يقال الكتاب
 يثبت الحكم والامر يفيد الوجوب والعام يوجب القطع والعام المخصوص
 بالنبض حجة **قوله** وعن العوارض الذاتية للاحكام كما يقال الحكم يثبت
 بالكتاب والوجوب بالامر واليقين بالدليل القطعي والحكم الاجتهادي يحتمل
 الخطأ **قوله** كالاتحسان وهو الحكم بدليل يلوح للفقير ويقابل القياس
 الجلي الذي يسبق اليه الافهام من استحسنة على حسنا واعتقده حسنا **قوله**
 واستصحاب الحال وهو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في
 الماضي وهو حجة عند الشافعي وليس بحجة عند نافي الاثبات بل في البقاء
قوله كاليبحث عن الاجتهاد فانه ليس بحثاً عن احوال الادلة والاحكام بل مما
 يتعلق بها **قوله** ونحوه قيل كيباحث الترجيح والتعارض **قوله** وامثال
 ذلك ككونها عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء او محكما او مفسرا **قوله** ومنها ليس
 كذلك كقواعد القراءة وكون الآية مكية او مدنية والكلمة مبنية او معربة منصرفة
 او غير منصرفة ثلاثية او رباعية سالمة او مضاعفة او معتلة او فصيحة وبليغة
 او غير ذلك **قوله** يقع محمولات انما جمعها باعتبار تعدد ما ثبت به من الوجوب
 والحرمة **قوله** وقد يقع محمولاً فيها **قوله** فان قيل اذ وقع العرض الذاتي محمولاً
 فيها كان مبحوثاً عنه فاما معنى عدمه مبالا يبحث قلنا لا يلزم منه ان يكون البحث
 من حيث الاثبات ومقصود بالذات **قوله** او نحوه آه ككونه متعلقاً بفعل

المجنون والسفيه ﴿قوله﴾ كقولنا الحكم المتعلق آه الامثلة الثلاثة وقعت على ترتيب
 اللف والنشر ﴿قوله﴾ بعد مباحث الادلة لمان للدليل تقدم على المدلول
 والبحث عنه اهم في فن الاصول ﴿قوله﴾ راجع الى احوال الموصول ايضا لا قريبا
 كالمعرف والحجة او بعيد الكليات الخمس والقضايا ﴿قوله﴾ انها قابلة للحد
 لكونه مركبة من الجنس والفصل او غير قابلة لكونها بسيطة لاجزاء لها ﴿قوله﴾ وفي
 بعض كتب الاصول كالاحكام للامدى فانه جعل موضوع اصول الفقه هو الادلة
 الاربعة من حيث الاثبات وزعم ان الاحكام انها يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها
 ونفيها وجعل الغزالي في معيار العلوم موضوع اصول الفقه هو الاحكام فقط من
 حيث ثبوتها بالادلة ولا يخلو عن تحكم اذ لا شك ان المقصود في اصول الفقه
 هو العلم بكيفية اثبات الادلة للاحكام وبعض المباحث متعلقة بالادلة وبعضها
 بالاحكام ولا اصالة لاحد هما على الآخر ﴿قوله﴾ فان اريد بالحكم الخطاب آه
 يعنى ان الحكم بهذا المعنى قد يوجب الثبوت في نفس الامر غير مستند
 الى العلة فلا يتصور نسبة ثبوته الى شىء فالمراد بثبوته ليس ثبوته في الواقع
 بل ثبوته في الذهن وفي علمنا به يكون بالادلة الاربعة واما اثره كالوجوب والحرمة
 على العباد فانما هو بالشرع بتشريع الله اياه وتكليفه به عباده وهو انما يثبت
 بالكتاب والسنة والاجماع ايضا واما القياس فهو عندنا فيه لا يثبت به الحكم
 اصلا واما عند القائلين به فهو غير مثبت للحكم على ما صرحوا من ان حكم الفرع
 يثبت بالكتاب والسنة والاجماع الوارد في الاصل والقياس انما يظهر العلة المستنبطة
 من الاصل ويبين عموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل والعلل الشرعية
 عندنا كالعلل العقلية في ترتب الآثار وثبوت التكليف من غير فرق على ما
 سيصرخ المصنف رحمه الله في محله وان كان خالف جميع الاشياء وموجد كل
 الموجودات وواضع الاحكام هو الله تعالى بالاستقلال فالثلاثة الاول علل لثبوت
 الاحكام علينا بالنسبة لينادون الرابع فانه ليس به مثبت لذلك وهذا الكلام لا غبار
 عليه ﴿قوله﴾ يريد في الجميع اثبات العلم لنا وغلبة آه لا يقال هذا ايضا جمع
 بين الحقيقة والهمجاز حيث اريد غلبة الظن في القياس وثبوت العلم في الثلاثة

لا نأقول مراده اثبات العلم بالمعنى الاعم الشامل للظن او الظن الشامل للعلم
 أو المعنى ان المراد ما يتناولهها كالا اعتقاد او الادراك التصديقي الاعتقادي
 فيتناول الظنى والقطعى قوله **﴿﴾** وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة
 أه قيل اراد منها الاضافة المعهودة وهى التى لكون العوارض بعضها ناشيا عن
 احد المضافين وبعضها عن الآخر كاصول الفقه موضوعه الادلة من حيث
 اثباتها الاحكام والاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وبعض الاحوال كالتواتر والعموم
 والاشتراك ناش عن الادلة وبعضها ككونها عبادة او عقوبة او مؤنة ناش عن الاحكام
 وان لم تكن هذه الاضافة سواء لم تكن اضافة اصلا كالفقه موضوعه فعل المكلف
 او كانت اضافة لكن الاحوال غير ناشية الا عن احد المضافين كالنطق موضوعه
 التصور والتصديق وقيل معناه اذالم يكن اضافة اصلا واما اذا كان اضافة سواء كانت الاحوال
 ناشية عن احد هما او كليهما حيث اورد فى المثال موضوع اصول الفقه والمنطق والا لاقتصر
 على الاول والظاهر هو الاول اذ لو لم يكن احد المضافين منشاء لتلك العوارض
 لم يكن لجعل موضوعا وجه لا يقال ذكر المنطق ههنا يشعر بالثاني لانا نقول
 ذكره انما هو لمجرد تمثيل الاضافة بين الشئيين التى لا يكون الاحوال التى لها
 مدخل فى المبحوث عنه مقسما لهما فيها **﴿﴾** قوله **﴿﴾** لان اتحاد العلم واختلافه
 انما هو آه اعترض عليه بانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم
 انه يوجب اختلاف العلم وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات
 يوجب ذلك وانما يلزم لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة وقد صرحوا
 بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب
 اشتراكها فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى للهندسة فانها تشارك فى
 جنسها وهو المقدار او فى عرضى كبदन الانسان واجزائه والاعذية والادوية
 والاركان والامزجة وغيرها اذا جعلت موضوعا للطب فانها تشارك فى غايتها
 وهى الصحة وبيان موضوع الاصول والمنطق متكثر غير المتكثر العايد الى تعدد
 المضافين فيلزم ان يكون موضوعها الادلة والتصور والتصديق وقد جعل
 موضوعها امر متكثر فيكون مناقضا لنفسه واجيب عن الاول بان جعل ذلك

المشترك الذاتى أو العرضى موضوعا للعلم أولى من جعل أشياء لا يصح أن تكون موضوعا إلا باعتبار ذلك المشترك وقد اعترف هذا المعترض بأن وحدة الموضوع بالذات اليق بوحدة العلم من الوحدة بالحيثيات ومن هناك جعل بعضهم موضوع الأصول الأدلة فقط وبعضهم الأحكام فقط وجعل مباحث الأخرى راجعة إليها قليلا للكثرة فإن قيل إنما ارتكبوا ذلك لئلا يلزم البحث عن الأعراض الغريبة التى تلحق الموضوع لامرأخص قلنا إنما يلزم ذلك إذا أخذ الموضوع باعتبار العموم وأما إذا أخذ من حيث هو كما حقق فيما يلحق الموضوع لامرأخص على تقدير أخذه باعتبار العموم فهو عرض ذاتى له من تلك الحيثية على أنه معارض بلزوم لحوق بعض الأعراض لامرأعم إذا جعل الموضوع ذلك الأشياء ولا مساع له عند المحققين أصلا وبالجملة أن المحافظة على توحيد الموضوع أمر واجب والوحدة بالذات اليق وأنسب لوحة العلم مما بالجهات ولأنه لو كان الموضوع متعددا يكون المباحث المشتركة عرضا غريبا بالنسبة إلى كل واحد وأما فى المتكثر بحسب المضافين فالموضوع فيه بالحقيقة هو الإضافة ولكن لما كان للمضافين مدخل فى لحوق الأعراض على التوزيع أطلق عليهما اسم الموضوع على التوسع وعن الثانى بأن مفاد كلام المصنف أن موضوع أصول الفقه هو اثبات الأدلة وثبوت الأحكام ولا تعدد فيها سوى التعدد الذى أوجبه تعدد المضافين بل موضوع أصول الفقه هو الدليل الشرعى من حيث يفيد الأحكام والحكم الفرعى من حيث يثبت بها وعمولات المسائل أعراض ذاتية إذا أخذ الدليل الشرعى والحكم الفرعى من حيث هو وأن كانت أعراضا غريبة من حيث العموم وقد عرفت أن الموضوع هو الشئ من حيث هو وهو لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص ولو جعل موضوع أصول الفقه هو كل واحد من الأدلة الأربعة بخصوصها يلزم البحث فيه عن ما يلحق لامرأعم وهو باطل قطعاً وموجب إلتدأخل العاوم بأسرها وكذلك موضوع المنطق هو المعقول الثانى من حيث لا يصلح عند المحققين فعلم أن هذا الاعتراض سفسطة نشأت من قلة الانصاف وفساد الفهم وسوء الدراية لا يقال

هذا يوجب ان يكون المبحث عنه امرا واحدا هو المفهوم المردد بين المتعدد. وخصوميات الاعراض المبحث عنها اعراضا غريبة غير مقصودة بالذات لاننا نقول الموضوع في الاصول هو الدليل الشرعي وفي المنطق المعقول الثاني من حيث هو لا من حيث العموم او الخصوص حتى يلزم ما ذكر قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية آه قد ذكر المحققون ان موضوع كل علم لا بد له من تقييده بالحيثية تحاشيا عن تداخل العلوم وقد تكون هذه الحيثية زائدة على عنوان الموضوع خارجة عنه كالعلم الطبيعي موضوعه الجسم الطبيعي من حيث ان له مبدأ الحركة والسكون وعلم النجوم موضوعه جرم الفلك من حيث ان له كما في حيثية تقييدية وقد تكون غير زائدة بل تكون نفس العنوان اوجزوه كالعلم الالهي موضوعه الوجود بما هو موجود فهي حيثية تعليلية والمصنف رحمه الله جعل الاولى بيانية تبين الاعراض المبحوثة عنها وتميزها عن غيرها والثانية مقارنة لاعتبارها في عنوان الموضوع وملاحظتها في نظر الباحث فلا يبحث عنها من هذه الجهة في ذلك العلم اذ لا معنى لاثبات الشيء لنفسه بالدليل او بالتنبيه لان ثبوت الشيء لنفسه اولى غير انه ربما يؤخذ بعض انواع الموضوع بتجريدها عن ذلك العنوان فيبحث عن هذه الحيثية لاختلاف المسئلة باختلاف العنوان ومن هذه الحيثية كان اثبات الواجب مسئلة من الالهي مقصودة لاثبات بالبرهان فان قيل لو جعلنا الحيثية في القسمين قيد الموضوعية الموضوع في نظر الباحث بان تكون متممة للعلة القابلية او علة بان تكون متممة للعلة الفاعلية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها وباعتبار ملاحظتها في جميع المباحث على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها بحثا عن الموضوع اوجزؤه ولم يلزمنا تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات وبالاختبار قلت لما كان موضوع العلم الالهي هو الوجود بما هو موجود على ما هو صريح كلام القوم ونصب عين المصنف في توحيد الموضوع فلزوم اثبات الشيء لنفسه ظاهر لا ريب فيه ان لم يؤخذ الموضوع مجردا عن العنوان على ما قررناه وليس مراد المصنف رحمه الله انه

لا يبحث عن الحيثية أصلاً بل إنها مراده أنه لا يثبت الموضوع نفسه وما هو جزو منه وهو لم يجعل الاستحالة لزوم تقديم الشيء على نفسه وعليته له حتى يقال أن كون الحيثية قيداً أو علة إنما هو في نظر الباحث لا في نفس الأمر على أنه لا ينكر ذلك ولزوم تشارك العلمين الموجب لتداعلهما في موضوع واحد ممنوع فإن معنى كون الحيثية المعتبرة بياناً للمبحث عنها وبعبارة كون البحث عنها باعتبار الحيثية وبالنظر إليها ولم يجعل الحيثية جزأ من الموضوع قط وإنما ذكر نفى البحث عن الحيثية في ذيل الموضوع لا اشتراكه في الدليل لمزيد إيضاح وبيان وعدل عن جعل الحيثية علة أو قيد للحقوق الأعراض المبحوث عنها تجنباً عن ورود الاعتراض المشهور من أنه يستلزم تقديم الشيء على نفسه فلن الناظر فيه ربما يخطر بباله بدراؤه قيداً أو علة للموضوع في حقوق الأعراض في نفس الأمر إلى أن يردده الجواب والبيان بأنها علة أو قيد في نظر الباحث لا في نفس الأمر وإن كان متحد المال لما اثره المصنف في بدو الحال وأما العوارض اللاحقة للموجود لسميت مختلفات الشأن في البحث عنها وعدمه حتى تكون تلك الحيثية بياناً كما في الثاني بل يبحث عن كلها قوله المشهور أن الشيء الواحد آه لما حقق المصنف رحمه الله كون الحيثية في القسم الثاني بياناً للأعراض المبحوث عنها ومميز لها عن غير ما كما شرحنا كلامه بما لا مزيد عليه أمكن عنده أن يكون الشيء الواحد موضوعاً للعلمين بل هو بالنظر إلى هذا التحقيق كما ذكره من علمي الهيئتين والنساء والعالم من الطبيعي وأقع والقوم لمالم يتمكنوا منه مضوا على الأبناء عن ذلك لأن المصنف لما جعل الحيثية بياناً أمكن ملاحظتها في محمول كل مسألة من مسائل العلم تورده فيه على الإجمال فيحصل انضباط العلوم بالاتحاد والاختلاف المقصود بخلاف غيره فأنهم لم اعتبروها في جانب الموضوع وأخذوها قيداً لا يحصل هذا الانضباط لا باتحاد الموضوع واختلافه وما ذهب إليه المصنف من ملاحظة الحيثية في جهة المحمول أوجه وأولى مما ذهب إليه غيره من ملاحظتها في جهة الموضوع وإن كان مال كل واحد منهما واحداً وذلك لأن المحمول هو محط الفائدة والمقصود بالبيان ولأن الاعتراض المشهور ظاهر الورود على ظاهر ما ذكره وكون

المقصود في العلوم معرفة احوال الموجودات وتنويع الحقائق وتجنيسها للبحث عما احاطوا به من الاعراض الذاتية مع تجويز الحقائق ما يطلع عليه من الاحوال بعد ذلك لا ينافي اعتبار الحيثية في جانب المجهول اصلا لان الحيثية لا بد من اعتبارها فسواء اعتبرت في جانب المجهول او الموضوع بل اعتبارها في جانب المجهول انسب للمقصود وابين للمراد وادفع للاشكال والقول بانه لا معنى لتمييز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شئىء وذلك في احوال شئىء اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمييز مد فوع بان المجهول ثبوت الاحوال للموضوعات لانفسها وكذلك نفس الموضوعات وان كانت معلومة لكن ثبوت الاحوال اليها مجهولة والحيثية لها كانت ماخوذة فاعتبارها في جانب الموضوع كما يحصل الانضباط بالاتحاد والاختلاف فكذلك اعتبارها في جانب المجهول يحصل ذلك الانضباط من غير فرق قط والتمييز ينظر هذا في نوع من احوال شئىء وذلك في نوع اخر من احوال ذلك الشئىء او شئىء اخر والمصنف لا ينكر ان اتحاد الموضوعات واختلافها يوجب اتحاد العلوم واختلافها باعتبار الحيثيات في جانب الموضوع كما صرح بقوله فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد وتختلف بحسب محمولاتها وانما يريد ان اعتبار ذلك في جانب المجهول انسب لما مر لا يقال على ما ذهب اليه المصنف يمكن ان يجعل كل علم علوما متعددة لاشتغال موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة مثلا يجعل البحث عن فعل المكاني من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكاني فيفوت الانضباط لانا نقول لاشك في صحة ذلك على تقدير اختصاص تعلق الغرض العلمى بذلك ولا نسلم فوات الانضباط فانه لما اخذ موضوع علم الفقه فعل المكاني من حيث الصحة على العموم فهذه الحيثية تجمع كل نوع منها في اسم الفقه وهو العلم الكلى ولا يخرج منه من كونه فقها للبحث عنه من حيث الوجوب او الحرمة او غير ذلك وان افاد تفصيلها علوما جزئية يشملها اسم الفقه ونظير ذلك العلم الطبيعى وموضوعه

الجسم من حيث الحركة والسكون ثم هو يتنزل الى علوم تحته متكثرة الانواع
 كالنظر في الاجسام الفلكية فانه نظرا خاص وعام جزئي وكالنظر في الاجسام الاسطقسية
 وموضوعها جسم مخصوص لاجسم مطلق ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه
 وهو النظر في الاجسام الاسطقسية ماخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث
 هي كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه فهو النظر في الحيوان والنبات
 وهناك يختم العلم الطبيعي ﴿ قوله ﴾ فان الواحد الحقيقي أه انماخذ الواحد
 الحقيقي الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لافي الذات ولا في الصفات وليس
 هو الا الواجب الوجود بالذات لان غير الواحد الحقيقي لا يؤمن فيه من حقوق
 بعض الاعراض لجزئه فلا يلزم تنوع اعراض الشيء الواحد بل تنوع اعراض
 الكل والجزء ﴿ قوله ﴾ ولا يضر ان يكون بعضها اضافة وبعضها سلبية قال
 بعض الناظرين هكذا في النسخ المعتمدة المصححة بدون ذكر الحقيقة لان المقصود يتم
 بدونها مع ان القائلين بانه تعالى واحد حقيقي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه
 لا يثبتون له تعالى صفات زائدة على ذاته فما في التاويل من قوله وان كان
 بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد غلط على
 ان القدرة والخلق سيان في كونهما صفة حقيقية قديمة على مذهب الحنفية وفي
 استلزامهما اضافة متأخرة واقول هذا قول حق لا ريب فيه فان هذا القول لدفع
 سؤال مقدر هو ان الكلام في العوارض الذاتية ومذهب الحنفية المختار
 عندك ان الله تعالى بجميع صفاته واحد وبجميع صفاته قديم واجب وليس له
 صفة زائدة تكون عرضا ذاتيا له سبحانه وتقرير الدفع ان الله سبحانه
 وان لم يتصف بصفات حقيقية زائدة على الذات لان صفاته
 عندنا غير زائدة ولا متغايرة بل هي لاعينه ولا غيره على الحقيقة لاعلى المعنى
 الذي اخترعه احد اشعريه لكنه متصف بصفات اضافة كالباقى وسلبية
 كالتجرد وفيها جهة العرضية بالنسبة اليه لان مبدءها ليس نفس الذات
 ولا ليس عينه ولا غيره بل يلاحظ في صدق الاضافات النسبة الى غيره وفي
 صدق السلوب انتفاء مبدء الایجاب واما انه ذاتية لان حقوقها له ليس لجزئه

لن تعالىه عن الجزء وتقديره عن التكثر ولا لأمرباين له ولا لصفة زائدة غير
محمولة كالقدرة والقوة ولم يتعرض لها المصنف رحمه الله بالنفي لعدم تصور
ما يلحق الأمر منفصل عنه أن يكون محمولا عليه لأن الحمل والحق الذي هو الأ
تصاف مفروض التحق وزيادة الصفات مقطوع الانتفاء **قوله** **قطعا**
للتسلسل في المبدأ فإن قيل اللازم من الدليل هو تعدد الأعراض الذاتية
لاتنوعها الذي هو المطلوب قلت المطلوب لحق الصفات المتنوعة للواحد
والدليل يقيد وأما تنوعها فظاهر فإن الصفات الإضافية نوع والسلبية نوع
أخر وما قيل أن الصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لاحتمال ضرورة أن
اختلف أشخاص نوع واحد من الصفات أنها وباختلاف المحال كلام لا معنى له
أصلا كلف والمحمل مفروض الوحدة على أنه مبني على زيادة
الصفات ومغايرتها على الذات وهي مما يجب تنزيه الله تعالى عنه
قوله **ولأنه يلزم دليل آخر على كون الحق البعض لا بد أن يكون لذاته**
عظما على قوله **قطعا للتسه** يعني أن لحوقه لو لم يكن لذاته يلزم الاستكمال
بالغير بل هو نفسه وبطلانه أظهر من الشمس وأبين من الأمل وقد اتفق على
امتناع الكل سوى طائفة من متأخري الأشعرية وجهها ع من قدما المعترلة فإن
الشيء لو كان علمه للأشياء مثلا بصفة هي زائدة عليه ليست في حد ذاته فهو
لاحتمال في حد ذاته عار عن الكمال وخال عنه وإنما حصل هذا الكمال بتلك الصفة
وليس الاستكمال عن الغير لهذا والمرأ في معنى الغير ساقط عن درجة
الاعتبار لا يجوز الأصعاء له وبالجمل لزم الاستكمال عن الغير على تقدير الزيادة
واستحالة في حق الواجب كلاهما ضروري أولى لأجل المناقشة فيه والقول بأن
الخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة وهي على الحيوة باطل فإنه مبني
على زيادة الصفات ومغايرتها التي أحدثها هو الأء والافالحق وهو من هب
الحنفية أن الله بجميع صفاته وأسمائه واحد بجميع صفاته وأسمائه قد يم واحد لا تعدد
فيه ولا تكثر ولا زيادة ولا مغايرة بوجه من الوجوه ولا يسع فيه التوقف ولا
يتطرق إليه الاحتياج هذا والله يحق الحق وهو يهدي السبيل وهو حسبي

أدق حقي في محله أن
السلوب المختلفة
ربما تحتاج إلى
حيث ذاتية مختلفة
كسلب الجهادية عن
الإنسان فإنه من
حيث كونه ناميا
وسلب الشجرية
فإنه من حيث كونه
حساسا وسلب الفر
سية فإنه من حيث
كونه ناطقا وتلك
الحيثيات ذاتية
متعددة ولا كذلك
الحال في الواجب
الوجود فإن جميع
السلوب مستندة
إلى ذاته الاحدية مرة
واحدة فناته من
حيث هي هي
مقتضية لسلب الأ
مكان واحتياج الأضا
فات إلى حيثيات
إضافية من هذا
القبيل وهي أيضا
مستندة إلى الذات
الاحدية دفعة وهي
من حيث القيومية
التي ليست زائدة
على الذات * منه
رحمه الله تعالى

ونعم الوكيل ﴿ قوله ﴾ على ان قولهم يصد عن هذا الاصطلاح ويسد طريقه حيث اعتبر والاختلاف في المجهول كما بينا ان الحيثية فيها بيان للعوارض الذاتية المبحوث عنها ﴿ قوله ﴾ في الكتاب معاني الكتاب والقران واضحة لا تحتاج الى التعريف وانما المراد منه انك كبر والتنبية على المعنى المراد باحضاره في الذكر على ما هو شأن التعاريف اللفظية فلا اعتراض بانه دورى فضول لا يلتفت اليه الكلمة من الفقهاء وغيرهم ولكل منهما معان فالكتاب اسم لكل مكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله وفي عرف قدماء الحنفية على مبسوط محمد بن الحسن وفي عرف متأخريهم على مختصر ابى الحسين القدورى وفي عرف اهل العربية على كتاب سيبويه فاما قال اى القران تعين منه المراد وهو كتاب الله دون غيره من معانيه ويختص باسم المصحف ﴿ قوله ﴾ ما نقل الينا هذا احسن من تعريفه بالمنزل على الرسول المعجز بفصاحته لانه اخفى بالنسبة الى من لم يعرف المنزل والمعجز وما الواقعة في التعريفات مع كونها اشبه شئ بالعرض العام مبنى على مذهب المتقدمين من جواز التعريف بالاعم وهو التحقيق والمراد منه مجموع النظم والمعنى على ما هو ظاهر عبارة المشايخ وكما يتصفى اللفظ بالنقل والتواتر يتصفى به المعنى كما في الاخبار المتواترة المعنى التى لم يتواتر احاد العبارات فيها وعلى ما اختاره المصنف هو النظم من حيث دلالة على المعنى ﴿ قوله ﴾ تواترا اى متواتر انقله بين دفتى المصاحف او متواترا قرائية فهو اما مفعول مطلق من غير لفظه اذا لتواتر نوع من النقل او حال من فاعل نقل ﴿ قوله ﴾ سائر الكتب السماوية كالتورية والانجيل والزبور وغيرها من مصنفات العلماء والاحاديث الالهية وتسمى الربانية والقدسية وهى ما حكى من قول الرب تعالى باضافته اليه بعبارة ليست هى من عنده كما فى الصحيحين من قوله انا عند ظن عبدي بحبلى صحيح مسلم باعبارى اى حرمت الظلم على نفسى بخلاف الاحاديث النبوية فانها وان شاركتها فى كونها وحيا يوحى من عند الله وفى كونها بعبارة ليست هى من عنده الا انها ليست

فيها تلك الاضافة **قوله** والقرات الشاذة المنقولة اليها بطريق الاحادها
 اختص بمصنفى ابي ونحوه من قوله فعدة من ايام اخر متتابعات او الشهرة
 كما في مصنفى ابن مسعود رضى الله عنه من قوله فاقطعوا ايماهما ونحو ذلك وذلك
 لانها وان نقلت اليها بين دفتى المصاحف لكن لم تتواتر وانه لم يترك منسوخ
 التلاوة لدخوله في الشواذ لانه ليس في ما نقل متواترا ما هو منسوخ التلاوة
 من القرآن او في الكتب الالهية **قوله** وقد اورد ابن الحاجب لامعنى لهذا
 الايراد فان التعريف غير حقيقى ومعنى القرآن معلومة لكل احد والمقصود منه
 ليس الا التنبيه على ما هو المراد من بين هذه المعانى **قوله** فلا بد ان
 يقال ممنوع لانه يجوز ان يقال ان المراد من المصنف ما جمعه الصحابة من الوهى
 المملو في خلافة ابي بكر وعثمان رضى الله عنهم والقول بانه لا يدفع الدور لانه
 مرادى مدفوع بان غايته التصادق وهو لا يستلزم الترادف الذى هو الاتحاد
 فى المفهوم **قوله** بل تشخيصه كلام المصنف فى المتن والشرح صريح
 فى ان المراد منه ليس بتعريف اصلا وان اطلق عليه التعريف بالمعنى الملقى
 فما قيل ان الظاهر من كلام المصنف رحمه الله ان هذا تعريف للمجموع الشخصى
 وهو غير مناسب لغرض الاصولى لانه يبحث عن القرآن من حيث انه دليل
 على الحكم الشرعى وهو اية اية ليس بشئ فان قيل المناسب لغرض الا
 صولى ان يكون اسما كلياً صادقا على كله وعلى اجزائه فلو ابقى على عمومته يدخل
 فى الحذف الحرف والكلمة من القرآن وليس به فى عزى الشرع ولو قيد بالكلام
 التام خرج ما ليس بكلام تام مع انه قرآن قلت نقله بين دفتى المصاحف لايكون
 الا مقرونا بافادته الحكم الشرعى والحرف والكلمة لاتفيد ذلك وعن هذا قال
 السيد الشرى قدس سره فى حاشية الكشاف المراد كل جزء له نوع اختصاص
 بالقرآن **قوله** يطلق على الكلام الازلى كما فى قولك القرآن غير مخلوق
 والغالب فيه اسم الكلام وعلى المقرء كما فى قوله تعالى قرانا عربيا وقوله فاذا
 قرانه فاتبع قرانه والغالب فيه اسم الكتاب وعلى المكتوب كما فى قوله صلى الله
 عليه وسلم لاتسافر وابالقرآن الى ارض العدو والغالب فيه اسم المصحف ولكن

كلا من القران والكلام حقيقة في الصفة القديمة مجاز في الكتاب والمصحف
 بعلاقة الدلالة عند الحنفية ولهذا حملوا قوله تعالى حتى يسمع كلام الله على سماع
 ما يدل عليه لان السمع عندهم لا يتعلق بالا بمسموعات ولو كان الكلام مشتركا
 بينهما لما احتاجوا الى ذلك خلافا للاشاعرة فلا يردان التحقيق ان اسما الكتب
 من قبيل اعلام الاجناس فكيف يصح دخول اللام في قوله تعالى في التورية
 والانجيل وذلك لان اسماء الكتب المدونة في فنون العلم من قبيل اعلام الاجناس
 لدليل يخصها وحجة قامت عليها واما اسما الكتب السماوية والصحف الالهية
 فهي حقيقة في الصفة القديمة فالاصل ان تكون مجازا في المقروء والمكتوب
 احترازا عن الاشتراك فلا يكون اطلاقه على المعاني المجازية باعتبار التعيين
 النوعي والحضور الذهني بل بمجرد علاقة الدلالة وهي تتحقق بين كل شخص
 من هذا النظم المقروء والمكتوب وبين مدلوله الحقيقي بلا زيب فيصح دخول
 اللام في هذه الاسماء لاجالة قوله ﴿﴾ ويطلق ايضا على ما يدل عليه اه اشارة الى
 ان القران مجاز في الكتاب والمصحف على ما هو المقرر عند الحنفية فقوله لفظ
 مشترك بالمعنى اللغوي يعنى مكثر المعنى لا ما يقابل المنقول والحقيقة
 والمجاز لان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك فالاصل المرجح
 هو الاول ولان التحقيق ان اسما الكتب المدونة من قبيل اعلام الاجناس لان اللفظ
 الواقع عن شخصين او عن شخص في وقتين والمعنى القائم بهنين والصورة
 المنقوشة في محلين يعنى في العرف امرا واحدا فعلم ان التعيين معتبر في معاني
 هذه الاسماء ثم يظهر ان تعيينها ليس بشخص لانها اعراض مختلفة باختلاف المحال
 فتكون اعلاما جنسية فلو كان اسما الكتب الالهية من هذا القبيل لم يجز دخول اللام
 عليها وقد دخلت في نظم التنزيل ولزم ان يكون القران غير منصرف وقد ورد منصرفا
 البتة وبالجملة ان العلمية انها تكون في المعنى الحقيقي ولما كان اسما الكتب
 الالهية حقيقة في صفة الحق سبحانه لم تكن اعلاما في النظم وانما استعملت فيه
 باعتبار علاقة الدالية والمدلولية وهي بين المعنى الحقيقي وبين كل شخص
 من اشخاص النظم فلا تكون اعلاما جنسية بخلاف سائر الكتب اذ ليس لها معان

حقيقة سوى الالفاظ المرتبة ومعانيها فهي حقيقة فيها وتكون من اعلام الاجناس
لما لم يصب دخول اللام عليها ﴿ قوله ﴾ وانما يلزم الدور آه هذا لزوم
انما هو على تقدير كون حقيقة القران مجهولة والتعريف غير لفظي والا
فالمقصود منه في التعريف اللفظي احضار الصورة المخزونة في القوة المدركة
وتعيينها من بين الصور المرتسمة فيها ﴿ قوله ﴾ على ان الشخصى نهجية يعنى
ان منع كون التفسير ليس بتعريف للقران ولالكتاب مبنى على ان آه فهو سند
للمنع كما ان قوله لانه دليل على كونه تشخيصا والتعبير عنه بالدليل على
التشبيه فالقول بان الشخصى يمكن تحديده بما يفيد امتيازاه عن جميع ما عداه
وان لم يمكن تشخيصه وتعيينه بحيث يمنع الشركة بين الكثيرين كلام على
السند ومردود عند كل احد ﴿ قوله ﴾ فان كان عبارة عن ذلك الشخص اى
الشخص بقراءة جبرئيل عليه السلام لم يقل عن الشخص القائم بلسان جبرئيل
لما فيه من المسامحة العرفية الواقعة على متفاهم العامة من ان اللفظ يقوم بلسان
اللافظ وليس كذلك بل هو قائم بالهوى المتوج ولذلك يمكن سماعه
﴿ قوله ﴾ على ان الحق هذا آه فيكون من قبيل اعلام الاجناس كسائر الكتب
العلمية وهذا باعتبار العرف الطارى والاصطلاح المحدث للفقهاء الاصولي
واما في اطلاق الشارع اسم القران فهو حقيقة في صفة الحق الذى لا يمكن ادراك
ذاته تعالى واكتناه صفاته العلى فحسب واما في الكتاب والمصحف فيجاز من
قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال على ما يلوح من تتبع اقوال المشايخ الحنفية
والنقهاء المتقدمين والائمة الاجلة فان قيل هذا يوجب ان لا يكون ما بين دفتى
المصاحف والمعارض المتحدى والمقروء المكتوب كلام الله تعالى حقيقة وهو
كفر وانكار للضروريات الدينية قلنا انما يكون ذلك كفرا وانكار للضروريات
الدين اذا انكر كونه منزلا من عند الله وزعم انه من مخترعات البشر واما اذا
اعتقد انه ليس بكلام الله تعالى بمعنى الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز
تكفيره اصلا وما علم من الدين ضرورة كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى بمعنى
كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة وكيف يتخيل انه من ضروريات الدين وكون

٢ فلا يكون هذا الكلام
مخالفا لما حققناه سابقا
من ان القران حقيقة
في الصفة مجاز في
النظم المقروء المكتوب
* منه رحمه الله تعالى

الكلام مجازا فيه مذهب السلف وأهل الحق وأئمة الدين رحمة الله عليهم أجمعين
والحاصل أن كونه كلاما مجازا ونسبته إلى الله تعالى حقيقة **قوله** **﴿** لأن معرفة
كل واحد منهما موقوفة على الإشارة أي على الإشارة إلى معناه باسم الإشارة
أو الضمير أو العلم الموضوع له فإن كل واحد منها موضوع لهما وحاضر في الذهن
ومتعين بالتعين النوعي أو الشخصي وقيل المقصود منه الحصر الإضافي بالنسبة
إلى التعريفي **قوله** **﴿** يقال هذه الكلمات ويقرأ هذه العبارة أولى من عكس
الترتيب لطابقته لهما هو الواقع في محل الإشارات إلى السور والآيات وغيرهما
على أنه لو قرأ أو لاثم أشار لربما كان المخاطب غافلا عما يريد لعدم توجه
قلبه إليه بخلاف التنبيه بالإشارة أو لاثم القراءة وإن كانا متساويين في كونهما إشارة
إلى ما هو غير محسوس في حال الإشارة **قوله** **﴿** يلزم الدور قيل عليه التوقف
ممنوع لم لا يجوز تعريفها بأنها بعض مترجم أوله وآخره توقيفا من كلام منزل
قرأنا كان أو غيره بدليل سورة الانجيل ورد بأنه مع انتقاضه بنحو آية الكرسي
وآية المدائنة فإنها أيضا كذلك عدول عن الظاهر إلى الخفي ومن الحقيقة
إلى المجاز العرفي لأن السورة في عرف الشرع غلبت على سورة القرآن
ولا تشمل سورة غيرها بل إطلاق السورة على أبعاض التورية والانجيل إنما
وقع من المسلمين على التشبيه بسورة القرآن والقول بأن آية الكرسي وآية المدائنة
مجرد إضافة لتلقيب وتسمية وبأن المراد مترجم أوله بالابتداء بالتسمية وآخرها
بالانتهاء إليه تحكم صريح وتعسف ظاهر وبالجمللة اعتماد الصحة على العلومية
وكون المراد من التعريفي التشخيص لا أفادة الماهية **قوله** **﴿** أي أبحاث الكتاب
وهذه الأبحاث غير مختصة بالكتاب بل تجري في السنة وغيرها إلا أنهم أضافوها
إليه اعتناء به وإهتماما لشأنه والافتح هذه الأبحاث أن تورث في ركن على حدة
غير مختص بالكتاب وغيره **قوله** **﴿** قسم اللفظ ترتيبه على كونه نظاما باعتبار أن المراد
منه واحد أو لأن اللفظ بعض منه وفي اختياره على النظم في هذا المقام تنبيه على عموم
أبحاث هذه التقاسيم وجر يانها في القرآن وغيره وعلى أن ذكر النظم أو لا أنها وللمجرد
التحاشي عن سوء الأدب والأفلا المراد منه هو المراد من اللفظ فلا يراد أن النظم هو اللفظ

المرتبة المتناسقة الدلالات أو ترتيبها على ما يقتضيه العقل السليم والخاص
 والعام والمشارك ونحو ذلك ليس من اقسامه بل هو من اقسام مفرداته اللهم
 الان يقال انها الاقسام المتعلقة بالنظم **قوله** **﴿** اربع تقسيمات لان اللفظ
 الدال بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فان اعتبر فيها
 الظهور والخفاء فهو الثالث والافالرابع **﴿** قوله **﴿** لان اللفظ في الاصل اسقاط
 شىء من الفم يعنى انه يطلق عليه باعتبار انه فرد من مطلق الرمى الذى
 هو معناه الموضوع له لتلازم الاشتراك او المجاز في اطلاقه على الرمى وما
 يتلفظ به الانسان وانما اختاره على الرمى تنبيها على ان مظان سوء الادب
 باعتبار الرمى والاسقاط من الفم لان القران مرفوع لا يرمى ومحفوظ لا يسقط
 فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم يطلق على الشعر وقد قال
 سبحانه وما هو بقول شاعر وما علمناه الشعر وما ينبغي له فهو احق بالاحترار عنه
 اجيب بان النظم حقيقة في الاول والمجموع في السلك مجاز في الشعر واللفظ
 حقيقة في الرمى مجاز في التكلم والمتبادر هو الحقيقة **﴿** قوله **﴿** حتى لو قرأ بغير
 العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها من التركية والهندية والرومية سواء
 وقيل انها جوز القراءة بالفارسية دون غيرها من اللغات العجمية لكونها اقرب
 الى العربية ومشاركتها اياها في كونها لسان اهل الجنة كما في الحديث لسان
 اهل الجنة العربية والفارسية الدرية والقرب ممنوع والحديث موضوع
 مخالف للاحاديث الصحيحة من نحو قوله عليه السلام احب العرب لثلاث لاني عربي
 والقران عربي ولسان اهل الجنة في الجنة عربي وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
 من احسن منكم ان يتكلم بالعربية فلا يتكلم بالفارسية فانه يورث النفاق
 اخرجه الحاكم عن ابن عمر رضى الله عنهما وفي شرعة الاسلام ويجتنب الرطانة
 والفارسية فانها لغة اهل النار بل الفارسية ادون اللغات وابعدها عن العربية
 وقد منق بعض الفضلاء كتابا في بيان مزية التركية على الفارسية **﴿** قوله **﴿**
 جازت الصلوة عنده قال في الكشف والمدرالك اجاز ابو حنيفة رحمه الله القراءة
 بالفارسية على شروط وهى ان يودى القارى المعانى على كما انها من غير

ان يحرم منها شيئا قالوا وهذه الشريعة تشهد انها اجازة بلا اجازة لان في كلام
 العرب خصوصا في القرآن الذي هو معجز بفصاحته وغرابة نظمه واساليبه
 من لطائف المعاني والاعراض ما لا يستقل باداة لسان من فارسية وغيره لو ما كان
 ابو حنيفة رحمه الله يحسن الفارسية فلم يكن ذلك عن تحقيق وتبصر وروى على
 بن الجعد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله مثل قول صاحبيه في انكار القراءة
 بالفارسية انتهى ﴿ قوله ﴾ الاصح آه رويه ابو عصمة نوح بن ابي مريم
 المروزي عن ابي حنيفة رحمه الله ويؤيده ما صح عن ابي يوسف وزفر رحمه الله
 انهما ما اختارا قولا يخالف جميع اقوال ابي حنيفة قط ومذهبهما انه لا يجوز القراءة
 بغير العربية ﴿ قوله ﴾ عن عدم لزوم النظم اشارة الى ان النظم معتبر
 في القرآن عنده الا انه رخص في عدم اعتباره في القراءة فلا يرد عليه ان ما قاله
 يخالف كتاب الله ظاهر احيث وصف القرآن بكونه عربيا ولا ان المعنى ان كان
 قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد وان لم يكن قرانا يلزم
 عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة ﴿ قوله ﴾ النظم الدال على المعنى فيكون
 الاقسام الخارجة من التقسيمات الاربعة كلها صفة اللفظ بالنسبة الى المعنى واما
 اضطراب كلامهم بجعله تارة صفة للفظ واخرى صفة للمعنى مطلقا وعلى التوزيع
 فمن باب عدم التفاتهم الى العبارات بعد ظهور المراد ﴿ قوله ﴾ جميعا آه ولعل
 مقصودهم دفع التوهم الناشى عن قول ابي حنيفة رحمه الله يجوز القراءة بالفارسية
 ان القرآن عنده هو المعنى ﴿ قوله ﴾ باعتبار وضعه قدمه لان الوضع هو
 السابق في الاعتبار والباقي متفرع عليه فان كان على واحد شخصى او نوعى
 او جنسى فخاص والافصح استغراقه جميع ما يصلح له عام وبندونه جميع منكر
 او نحوه او على متعدد فمشارك ﴿ قوله ﴾ في وجوه النظم
 صيغة ولغة اى وضعها على ان يكون المراد من الصيغة الهيئة العارضة للفظ
 باعتبار الحركات والسكنات والتقديم والتأخير ومن اللغة مادة اللفظ وجواهر
 هروفيه باعتبار المقابلة والافال لغة هي اللفظ الموضوع للمعنى ولعل انما اختاره
 على الوضع الذي هو اخصر واظهر وقدم الصيغة التى هي الوصف المؤخر

تنبيه على أن أكثر الكلمات يدل على المعنى بالهيئة لا سيما الأمر والنهي الذين
عليهما مدار الأحكام الشرعية وهذا أولى مما قاله أنه مترادفان والمقصود تقسيم اللفظ
الذي باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم أو السامع ولذلك قال وهذا ما قاله فخر الإسلام
﴿ قوله ﴾ ثم باعتبار استعماله فإن كان في الموضوع له حقيقة والافجاز وكل منهما
أن ظهر منه المراد فصريح وإن استتر فكناية ﴿ قوله ﴾ على عكس ما أورده
فخر الإسلام لأن الاستعمال تال للوضع واعتذر من جانبه بأن التصرف في الكلام
نوعان تصرف في اللفظ يجعله بحيث يفهم منه المعنى وتصرف في المعنى يجعله
بحيث يفهم من اللفظ والأول مقدم يتفرع عليه الاستعمال فكانه لو حظ المعنى أولاً
ظهور أو خفاء ثم استعمال اللفظ فيه ﴿ قوله ﴾ أن وضع لكثير لكل واحد من
أفراده كإحدى المشترك والعام ولو بالوضع النوعي أو لوجه وعها كاسماء الأعداد
﴿ قوله ﴾ فمشارك فهو على ما يفهمك التقسيم ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير وقد
قبل عليه أنه يصدق على المنقول الشرعي والعرفي العام والخاص وليس منه
اجيب عنه بأن المراد وضع اللغة وبأن المصنف لا ينال من دخولها فيه وتصريح
البعض بخلافه ليس بحجة عليه ﴿ قوله ﴾ والكثير غير محصور أي على
عدم معين مثل السموات فإن دلالة الجمع وما في معناه لا تنحصر على الثلاثة
أو الأربعة أو غيرها من الأعداد والقول بأن المراد أن لا يكون في اللفظ دلالة
على انحصاره في عدد معين والأفالكثير المتحقق محصور لا محالة مع كونه
غير منان لذلك مبني على وضع الالفاظ للأمور الخارجية ومذهب الحنفية
أنها موضوعة للصور الذهنية وقد فرغوا عليه عدم الحكم في الاستثناء بالنفي
والاثبات وإن استثناء الكل عن الكل جائز فيما كان بغير لفظه خلافاً للشافعية
والشاعرة ﴿ قوله ﴾ وضعا واحداً يخرج آه اعترض عليه بأنه لا حاجة إليه
في إتمام التعريف لأن المشترك يخرج بقيد الاستغراق لأنه بالنسبة إلى معانيه
المتعددة ليس بهستغرق فهو لا يتحقق والإيضاح واجيب بأن المشترك وإن
لم يكن فيه استغراق بالنسبة إلى معانيه المتعددة ولكنه يصدق عليه أنه مستغرق
لجميع ما يصلح في الجملة ولو بالنسبة إلى المعنى الآخر ولهذا لم يضاف إلى هذا

التقييد خروج المبهمات كالضمائير فانها موضوعة للكثير بوضع واحد لخروجها
 بقيد الاستغراق بلا قيد على ان كون الغرض الاصلى من ذكره هو الايضاح
 لاينا في خروج المشترك به فلا مساع لاضافة خروج اذن الى قيد اخر وان
 الاستغراق على سبيل البديل حاصل في المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة
 كما في قولك من دخل دارى فهو كذا لا يقال فحينئذ يدخل النكرة المثبتة لانها
 تستغرق كل فرد على سبيل البديل لانا نقول لانسام انها موضوعة للكثير بل هي
 عندنا موضوعة لنفس الطبيعة وكذا انكر من الجموع **قوله** **و** والكثير
 يخرج ما لم يوضع للكثير اه قيل عليه المتبادر من الوضع لكثير هو ان يكون
 كل واحد منه نفس الموضوع له لا غير فهو لا يصدق الاعلى المشترك وقد ادخل
 فيه العام وبعض اقسام الخاص وغيره فاحتج الى التعميم وادخل كلمة او على
 التعريف بان يقال على كل واحد من افراده كالمشترك او امر مشترك بينها
 كالعام او لجموعها كاسماء الاعداد ثم لابد من تقييد الاجزاء بالمتفقة الحقيقة
 مما لا يدل عليه اللفظ اصلا ويمكن ان يجاب عنه بانه لم يرد من الكثير الا هذا
 المعنى المتبادر ولا نسلم ان العام والجمع المنكر لم يوضع لكثير يعنى لافرادهما
 بل موضوع لها بالوضع النوعى والالكان استعماله فيها مجازا كالضمائير عند من
 زعم انه موضوع للمفهوم الكلى وكلام الحنفية في قولهم بعموم نحو الانسان المعرف
 بلام الاستغراق والنكرة المنفية مع تعميمهم الخاص مما وضع للمواحد الشخصى
 والنوعى والجنسى وجعلهم اسما الاجناس موضوعة لنفس الطبيعة كاعلام الاجناس
 صريح في اعتبار الوضع النوعى في العام وقد نص صاحب الكشاف على ان
 الاسم لا يدل الاعلى مسماه والسلام لا تدل الاعلى معناه من التعريف
 والتعيين عند المخاطب والعموم فى الموصولات انما هو باعتبار الصلة
 والحشو فان قلت فما تقول فى اسماء اعداد وصيغ التثنية قلت
 لعل المصنف يقول ان صيغ التثنية واسماء الاعداد وان كانت موضوعة للحقيقة
 والمرتبة المعينة بالوضع الشخصى موضوعة لافرادها الخصوصية المتكررة بالوضع
 النوعى مثلا الثلاثة موضوعة لكل ثلاثة كالثلاثة فى ثلاثة رجال وثلاثة اسماء

وثلاثة دراهم وهلم جراثم هو وان لم يكن محصورا من هذه الجهة يصدق عليه انه
محصور من جهة اخرى وعبارة فخر الاسلام في تعريف الخاص كل لفظ وضع لمعنى
 واحد على الانفراد وكل اسم وضع لاسم معلوم على الانفراد نظارة اليه فتأمل
 ﴿ قوله ﴾ فجمع منكر او نحوه قيل عليه فيدخل كل عام مقصور على البعض
 بدليل العقل او غيره وفساده بين لانه عام ينتظم جميع ما يصلح له قبل التخصيص
 وبعده واجيب عنه باننا لانسلم انه عام بعد التخصيص على الحقيقة واو اطلق
 ذلك عليه فهو مجاز باعتبار ما كان او على اصطلاح البعض وهو صالح لما يختص
 منه والمخصص انما بين انه غير مراد منه وذلك معنى عدم الانتظام لجميع ما يصلح
 له لانه لا يصلح له ﴿ قوله ﴾ فعلى قول من لا يقول آه وهو من ذهب مشايخنا
 العراقيين وهو المختار عند المصنف وغيره من المحققين ﴿ قوله ﴾ وعلى
 قول من يقول بعمومه كمشايخ ماوراء النهر اما لعدم اعتبار الاستغراق في العموم
 بل الشرط فيه انتظام جمع من التسميات باعتبار امر مشترك على ما اختاره
 فخر الاسلام البزدوى وحجة الاسلام الغزالي رحمه الله وجماعة واما الزعم ان الجمع
 المنكر مستغرق كما ذهب اليه جماعة نظر الى صحة الاستثناء في قوله تعالى لو كان
 فيهما الهة الا الله لفسدتا ومثل قولهم ثمرة خير من جرادة ﴿ قوله ﴾ الجمع
 المنكر الذي يدل آه اعترض عليه بانه اذا كان وسطا بين الخاص والعام بناء
 على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من اقسام اللفظ باعتبار وضعه ولهذا اخرج
 الماويل من هذا القسم وبانه لا وجه لجعل الجمع المنكر سيما جمع القلة موضوعا
 لكثير غير محصور عند من لا يقول بعمومه والجواب عن الاول ان مختار المصنف
 في العام المخصوص بالبعض انه حقيقة في الباقي فيكون معنى وضعه لا كالمماويل
 لا يقال لا فرق بين اعتبار رأى المجتهد في الماويل وبين اعتبار القرينة في الوسطة
 لاننا نقول القرينة في الاول دلالة المشتركة على بعض المعاني وفي الثاني لاخراج
 البعض للدلالة على الباقي وعن الثاني ان معنى غير المحصور ليس ان
 ما يدل عليه اللفظ غير متناه او لا يناله الا حسابا للمعنى ان كثرته غير منحصرة
 على عدد معين وحيث مبين كالرجال مثلا فان كثرته غير مختصة بكثرة هي الثلاثة

او الاربعة او الخمسة او غير ذلك ﴿ قوله ﴾ كرجل و فرس اشارة الى ان النوع
 في نظر ائمة الاصول وعرفهم قد يكون ماهو النوع عند ارباب المعقول كالفرس
 وقد يكون ماهو اخص منه كالرجل لاختلاف لوازمه الشرعية ولوازم
 المبررة لاختصاصه باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود وغير ذلك
 دون المبررة ﴿ قوله ﴾ ان ترجع بعض معانيه اشارة الى ان مراد من فسر الماول
 بما يترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرعى من اصحابنا كفخر الاسلام
 اراد الماول من المشترك بقرينة ان الكلام في اقسام النظم صيغة ولغة وبغالب
 الرعى الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او اقياس او التامل في نفس
 الصيغة فلا يرد ان الماول قد لا يكون من المشترك وترجمه قد لا يكون بغالب
 الرعى فان الخفى والمشكل والمجهول اذا لم يحتمل البيان بدليل قطعى يسمى مفسرا
 وبظنى يسمى ماولا ﴿ قوله ﴾ بالرعى ولم يقل بغالب الرعى لان غلبة الظن
 ليست بشرط في ذلك بل يكفي حصول الظن سواء كان بخبر الواحد والقياس
 او بالتامل في نفس الصيغة كثلاثة قر و غالبا كان اولا و كونه من اقسام النظم
 باعتبار الوضع عندهم نظرا الى ان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة *
 ﴿ قوله ﴾ الاسم الظاهر قد يراد به ماهو ليس بمضمر وقد يراد باليس
 مبهم مطلقا وهو المراد هنا ﴿ قوله ﴾ فصفة قيل جعلها مقابلا لاسم الجنس
 خلاف الاصطلاح ورد بانه لم يجعله مقابلا بل للاسم الشامل للعلم
 واسم الجنس ﴿ قوله ﴾ مع وزن المشتق اما متعلق بوضع فيكون وزن
 المشتق وهيئته داخل في الموضوع فالمراد ان الاسم الظاهر ان كان معناه عين
 ما وضع له كلا الامر ين من المشتق منه وهيئة المشتق فصفة فيصدق على كل
 صفة وهذا التوجيه ادعى هيب الدين الشاشي ساعه من المصنف واما متعلق
 بكان فيكون وزن المشتق داخل في الموضوع له فالعنى ان المشتق عين
 ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب مثلا معناه معنى الضرب
 مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا هو المراد من قولهم
 في تعريف الصفة ما دل على ذات مبهم باعتبار معنى معين هو المقصود

واعترض عليه بان التعريف على هذا لا يصدق الاعلى صفة تكرر على وزن
الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى لا يكون الا بهما فليس معنى
الابيض هو البياض مع الافعل ولا العطشان هو العطش مع الفعلان اذ لا يعبر
عنهما بالافعل والفعلان ونحو ذلك وان منع ذلك منع خروج اسم المكان والآلة
للقطع بان القول ان معنى المقتل هو القتل مع المفعول ليس بابعد من القول بان
الابيض معناه البياض مع الافعل واجيب بان المراد من وزن المشتق وزن جنسه
اي وزن مشتق ما كالضارب والمضروب فالمعنى الاسم الظاهر ان كان معناه
عين ما وضع له المشتق منه مع الفاعل والمفعول فصفة وهذا يصدق على جميع
اسماء الفاعلين والمفعولين من الثلاثي المجرد وغيره وعلى الصفات المشبهة
ولانسلم ان اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات ليس بداخل
في الصفات على راي المصنف ولعله يلتزم مخالفة القوم في الاصطلاح اذ لا مشاحة
فيه مع انهم صرحوا بان الاستعارة التبعية انما تجرى في الحروف والافعال والصفات
مع القطع بجرانها في الاسماء المذكورة وبيان المراد كون المشتق منه مقصودا
دون الوزن فان ملاحظة الذات المبهمة لضرورة قيام المعنى بها كما يدل عليه
تعريفهم السابق وقد نبه المصنف على الاول بالتقديم وعلى الثاني بالتأخير
لان تأخير ما حقه التقديم والعكس في التنظيم لا يكون في كلام البايع الا عن نقطة
وعلى الثالث بادخال مع على المتبوع اذ التابع بما هو تابع لا يوجد الامع المتبوع
في دخل المتبوع بالعرض بخلاف الاسماء المذكورة فان المشتق منه ليس مقصودا
فيها بالذات بل الامر بالعكس **قوله** فان تشخص معناه فتدخل اعلام
الاجناس في اسماء الاجناس لان كلا منهما موضوع للطبيعة او اراد من التشخص
المعهودية والتعين عند المخاطب فتدخل في العلم **قوله** فاسم جنس
قال الزمخشري في المفصل اسم الجنس ينقسم الى اسم عين واسم معنى وكلاهما
ينقسم الى اسم غير صفة واسم هو صفة فالاسم غير الصفة نحو رجل وفرس وعلم
وجهل والصفة نحو راكب وجالس ومفهوم ومضمر **قوله** وهما مشتقان
اي العلم واسم الجنس كناية ومارث ولما جعلهما المصنف مقابلا للصفة الشاملة
لجميع المشتقات فلا يتصور الاشتقاق فيهما الا باعتبار المعنى المنقول عنه وهما

بيان في عدم الاشتقاق باعتبار المعنى المنقول اليه ولكنه لاحظ في التعاريف
 والتقسيم احوال المعرفات والاقسام من حيث هي اى مع قطع النظر عن كونها
 في هذا الوضع او في غيره ولهذا السند خرج المشترك الى قيد وضعا دون الاستغراق
 ولم يبال بالضمائر لظهور خروجهما بقيد الاستغراق دون الوضع الواحد فلا اعتراض
 عليه بان المشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير ليس بشئ على ان عدم الاشتقاق
 باعتبار المعنى العلمى ممنوع لانه لا يلزم دخول جهة المناسبة المعتبرة في الاشتقاق
 بل يجوز ان يكون خارجا عنه الا ترى ان صاحب الكشاف وغيره صرحوا بان الاسم
 مشتق من السمو لانه تنويه للمسمى وشعاره وعلامة له ودليل يرفعه الى الذهن
 ولا شك ان ذلك غير داخل في معنى الاسم قوله اولا قال في الفصل المنقول
 اما منقول عن اسم عين كثور او اسم معنى كفضل او عن صفة كحاتم ونائلة او عن
 فعل كشمرو تغلب واصمت قوله المسمى بلا قيد اه اشارة الى ان اسم الجنس
 وما يحتمل وحده موضوع لنفس الحقيقة على ما هو مذهب المحققين لا الفرد
 المنتشر كما هو مذهب غيرهم واعترض عليه ان المراد من نحو قوله تعالى
 فتحرير رقبة وقوله سبحانه ان تدبحوا بقرة فرد من افراد هذا المفهوم غير
 مقيد بشيء من العوارض والجواب ان الفرد في مظانها انما يدل عليه التنوين
 والاسم لا يدل الا على الطبيعة الا ترى انه يطلق بغير تنوين على الواحد والمتعدد
 والقول بان المسمى نفس الفرد مبنى على مذهب غير مرضى وبإجابته مقابلة
 قوله او اشخاصه لا يقال تمايز الاقسام بحسب الحيثيات لا بالذات لاننا نقول الحيثيات
 قد تتنافى فلا يتصادق القسمان وما نحن فيه كذلك فان قيل فكيف يكون العام موضوعا
 لكثير قلت التحقيق ان الفاظ العموم موضوعة للطبيعة وهي غير متكثرة والاسم لا يدل
 الا على مسماه ففي استعمالها في الطبيعة لا عموم لها وليسست من الفاظها وحيثما يراد منها
 الفرد المعين او جميع الافراد او بعضها فانما ذلك بمعونة المقام وقرابن الحال فدلالتها
 حينئذ باعتبار الوضع النوعى على الافراد كالا او بعضها قوله او اشخاصه
كلها كما في الاستغراق باللام او الاضافة او بعضها معينا كما في صورة العهد
 الخارجى او بعضها غير معين كما في العهد الذهنى قوله فهى ما وضعه

لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما يستعمل في الفرد دون
المسمى وفي مقابله بعض اقسام المعرفة وهو المعهود او رد تعريفيهما بحيث
يشملان كلاما من اقسامهما **قوله** عند الاطلاق للسامع اي لا يعتبر في
وضعه الحضور الذهني والتعيين النوعي او الشخصي في معناه فلا يكون معينا
بحسب دلالة اللفظ بحيث يفهم السامع عند اطلاقه شيئا بعينه فلا يرد ان اذا
قال جاني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا وهذا التعريفي احسن
مما ذكره الرضي وغيره ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة
ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فانه مبني على راي غير مرضي وهو ان اسم
الجنس موضوع للمفهوم الكلي ليستعمل في افراد **قوله** اذ لا فرق بين
المعرفة والنكرة يعني ان الواضع لا يضع اللفظ باعتبار حضور معناه في ذهن
الواضع عند الوضع فان الحضور والتعيين حاصل عنده في المعرفة والنكرة حين
الوضع وحين الاستعمال عند المتكلم بوجه اجمالي منطبق له لكنه غير معتبر في
معنى المعرفة ولا انكرة بل الذي اعتبر في معنى المعرفة دون النكرة هو تعيين
المعنى وحضوره في ذهن السامع عند الاطلاق على ما هو شأن المعارف من
الاعلام وغيرها فلا يجوز استعمال هذا اللفظ الا عند من حضر معناه في ذهنه
وتعينه عنده بشخصه او نوعه او جنسه **قوله** والمعرفة ما وضع لمعين عند
الاطلاق له بالوضع الشخصي كافي الاعلام الشخصية والجنسية وغيرها او بالوضع
النوعي كافي اسما الاجناس المعرفة بالام او الاضافة قال السيد الشريف
قدس سره الاشارة الى تعيين المعنى وحضوره ان كانت بجوهر اللفظ يسمى
علما اما جنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا ومهية كاسامة واما شخصيا ان كان فردا
منها كزيد وان لم تكن بجوهر اللفظ فلا بد من امر خارج عنه يشار به الى
ذلك مثل الاشارة في اسما الاشارت وكقرينة التكلم والخطاب والغيبة في الضماير
وكالنسبة المعلومة هملية او غير هملية في الموصولات والمضاف الى المعارف والالام
والنداء في المعارفات بهما فظهر ان معنى التعريف مطلقا هو العهد في الحقيقة لكنه
جعل اقسامها خمسة بحسب تفاوت ما يستفاد منه ويسمى كل قسم باسم مخصوص

وان الاعلام الجنسية وان كانت قليلة اعلام حقيقة كالاعلام الشخصية اذ في كل منهما
 اشارة بجوهر اللفظ الى حضور المسمى في الذهن قال سيبويه اذا قلت اسامة
 فكانك قلت الضرب الذي من شأنه كيت وكيت وان الفرق بين اسامة واسد
 اذا كان موضوعا للجنس من حيث هو بحسب الاشارة وعدمها كما سبق واما
 الاسد فالاشارة فيه بالالة دون جوهر اللفظ ثم قال وانما افترقا من حيث ان علم
 الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهوده عنده
 كما ان الاعلام الشخصية تدل بجوهرها على كون تلك الاشخاص معهوده له
 واما اسم الجنس فلا يدل بجوهره بل بالالة انتهى ومن ههنا ظهر ان المعرفة
 اعم من الجزئى اذ المعتبر في المعرفة المعلوماتية والمعهودية وفي الجزئى التشخيص
 وعدم قبول الشراكة والنكرة اخص من الكلى لان العلم الجنسى كلى وليس
 بنكرة **قوله** وانما قلت للسامع قيل هذا من قبيل اشتباه الموضوع له بالفرد
 الواقع عليه الا ان يقال ان مراده من ذلك المعين من رجل وهو مستعمل فيما
 وضع له بناء على ان النكرة موضوعة للفرد المنتشر قلت لا يريد بالتعيين
 عند الاطلاق للسامع الا ان وضع اللفظ للمعنى باعتبار تعيينه للمخاطب وحضوره
 الذهني واولا ذلك اصح اطلاق المعرفة وارادة ما هو متعين عند المتكلم
 ومعهود له فلا يحصل فائدة وضعه للمتعيين والحاصل ان ما هو المعتبر من العهد
 والتعيين انما هو بالنظر الى المخاطب قد انتهى الى هنا مباحث التعريف
 والموضوع والتقسيم ولعلك ان احطت بجوانب الكلام وجانبت التعصب
 والتعسف وسلكت مسلك العدل والانصاف علمت ان كلام المصنف جار على
 الاستقامة ومنهج اهل التحقيق وهو المنهج القويم واحصراط المستقيم ذلك
 فضل الله يوعيته من يشأ والله ذو الفضل العظيم **قوله** **يوجب الحكم قطعا**
 فان قيل ذلك هو الكلام لا الخاص قلنا اسناد الفعل الى الخاص لكونه مناطا للقطع
 ومدار له اذ لا شك ان موجب ذلك ليس نفس الكلام بل ما تضمنه من الخاص
 باعتبار تضمنه اياه وكأنه عدل عن قولهم انه يتناول مداوله قطعا لما اريد به من
 الحكم الشرعي لان القطع واليقين انما يوصف به الحكم والتصديق الذي يتفق

بعض من الجمل دون ما يفيد الخاص الذي هو تمثيل مدلوله وموضوعه عند العقل
فلا وجه للقول بأنه يغيد مدلوله قطعاً أو يوجب العلم بمدلوله يقيناً فإن قيل
المعنى أن أفادته ثابتة قطعاً على أن يكون مفعولاً مطلقاً من غير لفظه أو ثبوتها
قطعياً قلت فلا يدل إذاً أن ما يفيد قطعي والمقصود ذلك دون أفادته قطعاً
في قوله * ففي قوله تعالى ثلاثة قروء آه شروع في بيان فروع أن الخاص
يوجب الحكم قطعاً لا خلافاً بين الفقهاء وأئمة اللغة أن القرء لفظ مشترك بين
الحيض والطهر قد استعمل في كل منهما على الحقيقة وورد ذلك في الأحاديث
والأشعار أما في الحديث فكما في قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي جيش
فانظري فإذا أتاك قرئك فلا تصلي فإذا قرئك فتطهري وصلي وقوله
عليه الصلوة والسلام دعي الصلوة أيام أقرأئك وأما في الشعر فكما في قول
الراجز * شعر * يارب ضعن وضب فارض * له قرء كقرء الحايض * ومثل
قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر لعمر مره فليراجعها ثم يطلقها
أن شاء فتملك العدة التي أمر الله تعالى أن بطلان لها النساء يعني بالامر قوله تعالى
فطلقوهن لعدتهن وقول ابن عمر السنة أن يطلقها لكل قرء تطليقة وقول
الاعشى يمدح أميراً من أمراء العرب قد أثر الغزو على المقام
حتى ضاعت أيام الطهر من نسائه لم يواقعهن فيها لا شغل بالغزو عنهن بقوله
* شعر * أفى كل عام أنت جاشم غزوة * تشد لأقصاء عزيم عنك * مؤثرة عزاً وفي
الحى رفعة * لها ضاع فيها من قروء نساك * وإنما الخلاف في المراد من الآية
أنه الحيض أو الطهر على قولين ولأثالث فهو ما قتال مائك والشافعي وداود
الظاهري وأبو ثور هو الطهر وهو رواية عن أحمد وقول عائشة والفقهاء
السبعة وقتادة والزهري وابن بن عثمان ومروى عن ابن عباس وابن عمر
وزيد بن ثابت رضي الله عنهم وقال أبو حنيفة وأصحابه هو الحيض وهو القول
المرجوع إليه لأحمد وهو مذهب الخلفاء الراشدين والعبادلة الراسخين وعامة
الصحابية وجهه هو التابيعين والسواد الأعظم من أكابر العلماء وأئمة الدين ولهم
في هذا المدعى دلائل خارجية أشرفت على القطع وليس الموضع موضع
استيفائها وحجة قد استتمت عليها الآية وهي ما ذكره المصنف وحاصل أن المراد
من القروء الحيض دون الأظهار والأفلامندوحة من إبطال موجب الخاص وهو

الثلاثة وذلك لانه ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق يلزم نقصانه عن
 مدلوله والا فالزيادة عليه وكلاهما بطلان لامحالة فان قيل لانسلم لزوم الزيادة
 على الثلاثة على تقدير عدم الاعتبار بل الواجب بالشرع لا يكون الا اطهار
 الثلاثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا
 باعتبار انه مما وجب بالعدة قلنا اما ان يمنع وجوب التربص في هذه المدة
 او وجوبه شرعا وكل منهما مكابرة ظاهرة اما الاول فغنى عن البيان واما الثاني
 فغايتته انه ثابت بالافتضاء والثابت بالافتضاء كالثابت بالعبارة في كونهما بالشرع
 لا يقال نحن نمنع لزوم بطلان موجب الخاص ونقول الواجب بنفس النص انما هو
 ثلاثة اطهار واما ذلك البعض فانما هو بالضرورة والافتضاء فلا يلزم البطلان
 لانا نقول فلا يبقى فائدة في ذكر الثلاثة ويكون الحكم الثابت وجوب تربص
 ثلاثة وبعض ولا معنى للبطلان غير هذا على ان فقهاء القرن الاول والثاني
 اختلفوا على قولين وكل من ذهب منوم الى ان المراد من القرء الطهر قل
 بامتنساب الطهر الذي وقع الطلاق فيه فحمل القرء على الطهر مع عدم الاحتساب
 احداث قول ثالث مخالف للاجماع فلو كان فيمن بعدهم من ذهب الى ذلك فهو
 باطل مردود على صاحبه فيتم حجة اب حنيفة رحمه الله من غير حاجة الى اثبات
 لزوم الزيادة على هذا التقدير **قوله** والطلاق المشروع هو الذي
 يكون في حالة الطهر وذلك بالاجماع وبالحديث المشهور في هادئة ابن عمر
 فيكون هو المنظور للشارع في نصب الاحكام فلا يرد ان هذا الدليل ناهض
 فيما اذا طلقتها في الحيض اذ لا تعتبر تلك الحيضة عندكم لا يقال فيبقى حكم ذلك
 بلايمان لانه يعرف بدلالة نص واجماع على ان تكميل الحيضة الاولى بالاربعة
 فوجب بتمامها ضرورة عدم تجزئتها كما في عدة الامة وليس على هذا بطلان
 موجب الخاص **قوله** لا يكون بين آه قيل الفرق ظاهر لان الطهر في الاول
 قد انقطع بالحيض فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث لان الامور
 المستمرة لا تعرضها الاعداد الا عند انتهائها الى الاضداد ورد بان ذلك كما
 يتوقف على انتهائه وتوقف على ابتداء فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض

من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد
الابتداء من الحيض ومن فصل الامر فعليه البيان ﴿ قوله ﴾ وقد تفردت به
لان ما ذكره القوم في جواب هذا السؤال انما كان قولهم ان الطهر ان كان اسما
للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالها عن المنع وان لم يكن كذلك لزم انقضا
العدة بطهر واحد بل باقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهار واكثر باعتبار
الساعات ﴿ قوله ﴾ وقوله تعالى فان طلقها آه لاغلاى في عدد الطلاق
المشروع بين الائمة وانما الخلاف في ان الخلع فسخ او طلاق فذهب الحنابلة الى انه
فسخ وهو القول القديم للشافعى والمروى عن ابن عباس واستدلوا عليه
بالاية وقالوا لو كان الخلع طلاقا كان عدده اربعاً وذهب اصحابنا الى ان طلاق وهو
من مذهبهم الائمة من السلف والخلف والقول الجديد للشافعى وفي انه يلحقه
صرح الطلاق ام لا فقال اصحابنا والثورى والاوزاعى نعم وروى عن ابن
مسعود وابى الدرداء وقال الشافعى واحمد لا وهو من مذهب ابن عباس وابن
الزبير وجعل فخر الاسلام وغيره من اصحابنا كونه طلاقا ومشروعية الصريح
بعده من فروع العمل بالخاص وتابعه المصنف في ذلك كما ترى وتفصيل المقام
ان اصحابنا حملوا قوله تعالى الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح باحسان
على الطلاق الشرعى اعم من ان يكون رجعيا او غيره اذ لا دليل على التخصيص
وليس بمعهود قبل الذكر والرجعى ربما يكون بمرة واحدة والوا معناه
ان الطلاق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال
دفعه واحدة كقوله ثم ارجع البصر كرتين وقولهم لبيك وسعديك وحنانيك
وهذا ذيك ونحو ذلك من الشائى التى يراد بها التكرير دون التثنية الى كره
بعد كره لا كرتين اثنتين وانما بابعد الباب لا البابين اثنتين وهكذا فیه دليل على
ان الجمع بدعة غير مشروع خلافا للشافعى وان قوله فامسك بمعروف او تسريح
الاية تخيير لهم بعد ان علمهم كيفية الطلاق المشروع بين ان يسكوهن بحسن
العشرة والقيام به واجبهون وبين ان يسرحوهن السراح الجميل الذى علمهم
اعم من ان يكون بالمراجعة او بالمناكحة مرة اخرى ومن ترك الرجعة حتى تبين

بالعدة او بابقاع الثالثة ثم قل وان خفتم ان لا يقيها عدو الله فلا جناح عليهما
 فيما افتدت به اي لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا عليها فيما افتدت به نفسها
 وفي تخصيص فعلها في الافتداء مع انها لا تتخلص به ولا يتم الخلع الا بفعل الرجل
 تقرير لفعله فكان بيانا بطريق الضرورة ان فعله هو الذي تقرر فيما سبق
 من الطلاق وان الافتداء اطلاق لا فسخ وانه نوعان بمال او بغير مال ثم قال فان
 طلقها اي بعد الطلاق المذكور الموصوفى بالتمكرار في صدر الآية كلاهما واحد هما
 افتداء واستوفى نصابه فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فهو دليل على
 مشروعية الطلاق بعد الخلع وعلى ان النكاح يتوليه النساء خلافا للشافعي
 فيهما وفيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص وهو باطل والآية نزلت في ثابت
 بن قيس بن شماس وامراته جميلة وزينب بنت عبد الله بن سلول وابنت سلول اوجيبة
 بنت سهل الانصارية على اختلاف روايات سردت في دواوين السنة وفي مسند
 احمد وغيره وكان ذلك اول خلع في الاسلام فلا ير دان اكثر الاحاديث يدل على
 ان الآية نزلت في الرجعي وانه لا دليل على ان الخلع طلاق وانه بالحقه انصرح
 لان المعتبر عموم اللفظ لا خصوص السبب ولا غبار في دلالة الآية على المقصود
 والاحاديث وان سلم دلالتها على ان الآية نزلت في الرجعي فلا تدل على ان المراد
 من الطلاق في الآية هو الرجعي وبينهما بون بعيد فان قيل فاذا كان التسريح
 باحسان طلاقا ثالثا فقله فان طلقها يكون تربيعة او تكرار اقلنا قوله فتسريح
 باحسان مسوق لبيان مشروعية الثالث وقوله فان طلقها لبيان حكمه واثره
 المترتب عليه على معنى انه ان طلقه الثالثة اختيارا لاحد الامرين المشروعين
 الجائزين له فحكمه ان لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فلا يلزم التربيعة ولا التكرار
 فان قيل فلا يدل الآية على مشروعية الطلاق عقيب الخلع لان دخول الافتداء في الطائفتين
 على هذا لا يتعين لاحتمال كونه بيانا للتسريح قلت لما كان قوله فان طلقها متصلا
 بالافتداء الذي تضمنته الطائفتان على ما يدل عليه سياق النظم وذهب اليه عامة
 المفسرين يكون الافتداء مقدا على التسريح والا يلزم التربيعة على ان تقدمه
 على الافتداء انما يفيد جواز كون الطلاقات الثلاث كلها او بعضها افتداء فيدل

على جواز الثالث مع سبق الافتداء ومن غير سبقه وهو المطلوب فان قيل
لو كانت الفاء لترتيب والتعقيب بلا تراخ لزم الزيادة على الكتاب وترك
العمل به موجب الفاء في قوله فان طلقها في اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وانجاب
التحليل بعدها من غير سبق الافتداء قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم لو كانت
الطلقة الثالثة مرتبة بالفاء على الافتداء فقط وقد علمت انها مرتبة على الطلقتين
اللتين كلاهما واحد بهما افتداء فان قيل هذا يقتضي ان لا يشرع الخلع الا بعد
ثنتين قلت لم نخصص الافتداء بالثالثة والافتداء غير مرتب بالفاء عليهما
قوله **ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين** آه على بناء الفاعل من الاعقاب
كما في قوله تعالى اعقبه نفاقا في قلوبهم اي اورثوه ويقال اكل الكلبة اعقبته سقما اي
الطلاق الذي يورث صحة للرجعة وجواز العود الى الزواج موصوفا بالتكرار
مستوفيا نصابه فقوله مرتين قيد للطلاق وحال منه على ما يدل عليه قوله
فان طلقها اي بعد المراتين لا قيد للذكر وليس المراد الرجعة بالفعل فان الطلاق
لا يعقبه ولا التي تكون بعد الطلاق الرجعي من غير نكاح ولا رضا المرأة على الخصوص
بل مطلق العود كما في قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا
ان يقيما حد ود الله لهما مران المراد من الطلاق هو الشرعي الاعم منه ومن البايين
وفي الاحاديث ما يدل على ذلك ومن ثمة فسر في الكشاف قوله تعالى فامساك
بمعروف بقوله بحسن عشرتهن والقيام بهما بهن **قوله** فان ذلك
زيادة على الكتاب الاولى ان يترك العمل به موجب الفاء الذي هو لفظ خاص
على ما في عبارة فخر الاسلام وغيره الا انه اكتفى باقل مراتب الفساد اللازم
منه فان ترك العمل به موجب الخاص اشد استحالة واكثر فسادا **قوله** فساد
اكثر كيب فان قيل كيف يحكم بفساد ذلك وهو مدلول كلامه فان طلقها اي بعد
المرتين وقول عامة المفسرين قلنا ما دل عليه سياق النظم وذهب اليه المصنف
والمفسرون انما واتصال الفاء بالمرتين بعد صرف الافتداء الى الطلقتين
اللتين هما مقتضى المراتين والتأريق واندر اجه فيوما على ما مر بيانه لان
اتصاله بهما هو اتصاله بالافتداء فانه قيل فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلاهما

واما الالية فالنظر الى
نفس التركيب يفيد
بعد غاية التنزل
ان الافتداء فرقة
ليس غير فان حاصل
الثابت به كونه تعالى
بعد ما افاد شرعية
الثلاث اوبين ذلك
نص على حكم اخر
هو جواز دفعها البذل
تخلصا من قيد النكاح
واخذه منها من غير
تعرض لكونه غير
طلاق او طلاقا هو
الثالثة اولا فتعين
اخذها من خارج البتة
وهذا الوجه من قوليه
بين الثالثة بعوض
وبغيره لانه لا يحتاج
الجواب الى كونه
سمعت ولا يفتضى
ان لا يشرع الخلع
الا بعد ثنتين بل
انما نص على شر
عية الثلاث وبين حكمها
اخره وجواز الافتداء
عن ملك النكاح
من غير زيادة على
ذلك فتح القدير
من نفسه

واحد يومها افتداء والحكم بالفساد انما هو على تقدير كون جملة الافتداء معترضة
 وارادة في بيان الخلع على الاستقلال غير منصرفة الى الطلقتين المذكورتين
 قوله ﴿﴾ اعلم ان الشافعي وصل قوله تعالى اه الشافعية خصوا النطق بالطلاق
 الرجعية وجعلوا الميرتين على العدد والتثنية وفسروا الآية بقولهم الطلاق
 اى التطبيق الرجعي مرتان اثنتان فامسالك به معروف بالمراجعة وحسن المعاشرة
 وتسريع باحسان بالطلقة الثالثة او بترك المراجعة حتى تبين بالعدة لما روى
 ان ابا رزين العقيلي سأل رسول الله عليه السلام اين الثالثة فقال وتسريع باحسان
 وهو مبني على ان العام ظني عندهم يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء
 وجعلوا قوله فان طلقها متعلقا بقوله الطلاق مرتان تفسيراً لقوله وتسريع
 باحسان اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على ان الطلاق يقع مجانبة وبعبارة
 اخرى ومن جعله فسحا احتج بان تعقيب قوله فان طلقها الخلع بعد ذكر الطلقتين
 يقتضي ان يكون طلقة رابعة لو كان طلاقاً فلنا مفاد الآية بعد غاية التنزيل ان الافتداء
 فرقة ليس غير من غير تعرض لكونه غير طلاق او طلاقاً هو الثالثة او لافانه سبحانه
 افاد شريعة الثالثة بقوله وتسريع باحسان ثم افاد حكمه بقوله فان طلقها الى
 التطبيق الثالثة المعلوم شرعيتها فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره وكذا لك بين
 حكما اخر وهو جواز دفعها البذل تخلصاً من قيد النكاح واخذ منها وقبول النكاح
 الفسخ واحتمال ان يكون الخلع فسحا لا يوجب ان يكون الواقع في نفس
 الامر احد المحتملين بعينه بل يتعين اخذه من خارج البتة ﴿﴾ قوله ﴿﴾ وقال المختلعة
 وهذه المسئلة متفرعة على كون الخلع فسحا ﴿﴾ قوله ﴿﴾ الباء لفظ خاص
 لم يقل الا بتغالظ خاص كما قال غيره لان الذي يبطل موجهه في المفوضة ان لم يجب
 البهر بنفس العقد الصحيح كما هو قول الشافعي ليس هو ابتغاء النساء بل اقترانه والتصاقه
 بالمال اى يبطل موجب الابتغاء من حيث كونه متعلقاً بالمال والمراد الطلب بالعقد الصحيح
 لا بالاجارة والمتعة بقرينة قوله تعالى محصنين غير مسافحين ولا بالعقد الفاسد
 شرعاً لكونه غير عقد في نظر الشارع ﴿﴾ قوله ﴿﴾ والخلاف ههنا في مسئلة
 المفوضة قال بعض المحققين بكسر الواو ووقع به السماع على معنى انها مفوضة

نفسها وليها وللزوج ويجوز فتحها الى التي فوضها وليها للزوج وهي التي
 زوجت من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها وانما الخلاف ههنا في المفوضة
 التي زوجها وليها كذلك هل يجب عليه مهر المثل ام لا واما التي زوجت نفسها
 فنكاحها فاسد عند الشافعي واصحابه فلا مهر لها عند هم لذلك لانها مفوضة بقوله
 التي نكحت ينبغي ان يكون على بناء المجهول **قوله** واكثرهم اى اكثر
 اصحاب الشافعي كما في قوله تعالى ولا يويه لكل واحد منهما السدس وقوله جل
 ذكره اذ عرض عليه بالعشي الصافيات الجياد الى قوله حتى توارت بالحجاب
قوله خمس فرض المهر قيل هذا تدقيق منه بجعل لفظ فرضنا من حيث
 اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع فان اسناد الفعل
 الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه وعدول عما ذكره الاصوليون من ان
 الغرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعمال الشارع فيه قال الله تعالى
 سورة انزلناها وفرضناها اى قدرناها وقال لاجناح عليكم ان طلقتم النساء
 ما لم تمسوهن او تفرضا لهن فريضة وقال وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
 وقد فرضتم لهن فريضة فنصني ما فرضتم وقال نصيبا مفروضا وقال فريضة
 من الله ومنه فرض النفقة اى تقديرها والفرايض للسهام المقدرة والامور الفرضية
 اى المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمن معنى الايجاب
 وعطف مملكت ايمانهم على الأزواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر
 في الشرع بتقدير وما فرضنا عليهم فيما مملكت ايمانهم اى اوجبنا فلا يلزم الجمع
 بين الحقيقة والمجاز لتعدى لفظ الفرض وذلك لمخالفته ما هو المشهور الذي
 صرح به الأئمة من ان الفرض حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا فمعنى الآية
 قد علمنا ما اوجبنا على البؤمين في الأزواج والامان النفقة والكسوة والمهر
 بقريضة تعديته بعلى وعطف مملكت ايمانهم ورده السيد الشريف بان اثبات
 الحججة على الشافعي يتوقف على مقدمتين احداهما ان معنى الغرض هذه التقدير
 والاخرى ان الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض للاخيرة والاصوليون
 الاولى فلا عدول عنه وتحقيقه انه لما ثبت اختصاص تقدير المهر به جل ذكره

واكثره . ليس بمقدور شرعا لدلائل قائمة عليه واعتراف من الخصم فتعين ان
 امراد ادناه ولكنه مجمل فيلتحق ببياننا بخبر الواحد والمهر مراد من الآية بالسياق لانه
 بعن قوله خالصه لك يعنى نفى المهر خالصه لك وغير ذلك قد علمنا ما فرضنا عليهم
 من ذلك فخالى حكمهم حكمك والمهر حق الشرع بالآية وسببه اظهار الخطر للبضع
 ومطلق المال لا يستلزم الخطر كقبضة من طعام وكسرة من خبز وقد عهد في الشرع تقدير
 ما استباح به العضو بماله خطر وذلك عشرة في حب السرقة فيقدر به في استباحة البعض
 وهذا من رد المختلف فيه الى المختلف فيه فان الخصم لا يقول به وعن جابر رضى الله عنه
 مرفوعا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة
 اخرجه الدارقطني والبيهقي فيجمل كل ما افاد ظاهره كونه اقل من عشرة على انه
 المعجل لهما ان العادة عندهم كانت تعجيل بعض المهر قبل الدخول حتى ذهب
 بعض العلماء الى انه لا يدخل بها حتى يقدم لها شيئا ونقل عن ابن عباس وابن
 عمر والزهرى وقتادة رضى الله عنهم تمسك بمنعه صلى الله عليه وسلم عليا رضى
 الله عنه فيمارواه ابن عباس رضى الله عنهما ان عليا لما تزوج فاطمة اراد ان
 يدخل بها فمنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يعطيها شيئا فقال يا رسول الله
 ليس لي شيء فقال اعطها درعك فاعطاها درعه ثم دخل لفظه لابي داود ورواه
 النسائى ومعلوم ان الصداق كان اربعة مائة درهم وهى فضة لكن المختار الجواز
 قبله لهاروت عائشة رضى الله عنها قالت امرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ان ادخل امرأة على زوجها قبل ان يعطيها شيئا رواه ابو داود وفيه حمل المنع المذكور
 على النديب اى نديب تقديم شىء ادخلا للمسرة عليها تالف القلبها واذا كان ذلك
 معه وادوجب حمل ما خالف ما روينا عليه به عابدين الاحاديث وكذا يحمل قوله
 صلى الله عليه وسلم بالتماس خاتم من حديد على التقديم تالفوا لهما عجز قال قم
 فعلهما عشرين اية وهى امر اترك رواه ابو داود وهو محمل رواية الصحيح زوجتكما
 بهما معك من القران فانه لا ينافيه وبه تجتمع الروايات فان قيل لا تعارض لاحتجاج
 الى الجمع فان حديث جابر فيه مبشر بن عبيد والحجاج بن ارطاة وهما ضعيفان
 عند المحرثين قلنا له شاعره وهو ما عن علي رضى الله عنه وعبد الله بن عمر
 وعامر وابراهيم ورواه باسناد الى جابر فى شرح الطحاوى وما عن علي لا يقطع

انيد في اقل من عشرة ولا يكون المهر اقل من عشرة دراهم رواه الدارقطني
 والبيهقي وقال محمد رحمه الله بلغنا ذلك عن علي وعبد الله بن عمرو عامر
 وابراهيم وهذا من المقدرات فلا يدرك الاسماء وما ورد مما ينافي التقدير
 بذلك ضعيف سوى حديث التمس ولو خاتما من حديث ولكنه محمول على المعجل لئلا
 يعارض كتاب الله القطعي الدلالة **قوله** مسائل اخراء وهي زيادة
 التغريب على قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا بمحدث البكر بالبكر
 جلد مائة وتغريب عام وزيادة النية والترتيب والولاء في الوضوء على
 قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم باحاديث وردت في ذلك كما هو من ذهب الشافعي
 ومالك رحمه الله وزيادة الايمان على الرقبة في كفارة اليمين على قوله تعالى
 فتحرير رقبة بالقياس على كفارة القتل وانما لم يوردها في هذا الفصل لانه
 موضوع لبيان حكم الخاص وتفاريع العمل به ووجه هذه المسائل لاتناسبه **قوله**
 وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان فان اباعني فقة وابايوسف رحمه الله ذهبا الى
 ان الزوج الثاني يهدم مادون الثلث وان كانت حرة كما يهدم الثلث بالاتفاق
 وأورد عليه ان حتى في قوله تعالى فلا تحلل من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص
 في الغاية واثرها في انتهاء ما قبلها وهو الحرمة الثابتة بالطلقات الثلث لافي
 اثبات ما بعدها وانما يثبت الحل بالاباحة الاصلية وجعله مثبتا للحل الجديد
 او غاية للحرمة الثابتة بمادون الثلث يكون زيادة على النص وابطالا لمبدول
 الخاص وكذلك الحال بعينه في حديث اعسيلة المشهور من قوله عليه السلام
 لا حتى تنوقى من عسيلته وينوقى من عسيلتك وأما قوله عليه السلام
 لعن الله المحلل والمحلل له فخير واحد غير مشهور لا يجوز بمثله الزيادة على
 النص القطعي وأجيب عنه بما لا يسكن اليه النفس قط وعدم الهدم قول محمد
 وزفر والشافعي رحمه الله وهو من ذهب عمرو بن دينار مسعود بن عبد الله عنهم قال
 ابو زيد الدبوسي في الاسرار مسئلة يخالف فيها كبار الصحابة يعوز فقها ويصعب
 الخروج عنها وصدق ابن الهمام وقوله من ذهب ابن عباس وابن عمر رضي الله
 عنهم واما مسئلة القطع فمن ذهب اليه حنيفة رحمه الله ان السارق مهما قطع يده بطل عصمة

المال المسروق فلا يجب ضمانه بهلاكه أو استهلاكه واعتراض عليه بان القطع
 خاص في الابانة ولا دلالة فيه على ابطال العصمة فالقول بأنه يجب ابطال العصمة
 الثابتة للمال قبله ترك العمل بالخاص واجيب بان عدم العصمة يثبت بقوله تعالى
 جزاً فان مطلقه في معرض العقوبات ما يجب عقاب الله تعالى خالصاً فيجب ان يكون
 الجنابة واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة الى الله تعالى عند السرقة
 والتحقيق ان نفى وجوب الضمان مع القطع ليس من الزيادة على النص المطلق
 لان القطع لا يصدق على نفى الضمان واثباته فيكونان من مصدر اقاته بل نفى
 الضمان حكم مثبت بدليل آخر ﴿ قوله ﴾ اذا قال لفلان على درهم او رد عليه
 بأنه ليس مما نحن فيه فان الجمع المنكر ليس بعام على التحقيق وهو منذهب
 الجمهور وانه خلاف ما اشار اليه في دليل الاجمال من ان جمع الكثرة كل عند من
 العشرة الى ما لانهاية له والجواب ان في كل واحد من هذين المقامين خلافاً ولنا
 في صدق تحقيقه ولا يتوقف عليه صحة الاستدلال على الاجمال ولا فرق في تناول
 العام والجمع المنكر المتعدد وانهما الفرق بينهما في الاستغراق وعدمه على الرأي
 المنصور وهما على قدم سواء في صحة التمثيل بهما والتوضيح ﴿ قوله ﴾ في سورة النساء
 القصرى يعنى سورة الطلاق ﴿ قوله ﴾ نجعل قوله تعالى واولات الاحمال
 ناسخاً والعام المتأخر الورودية تعين ناسخاً لما تقدم منه من العام والخاص عندنا
 خلافاً للمشافعي رحمه الله فان العام اذا ورد بعد الخاص يبقى الخاص على مناوله
 ويبنى العام عليه ويثبت حكمه فيما وراءه واما اذا ورد بعد العام معارضاً له كما
 في مانحن فيه فيجوز ابقاء كل من العامين على عمومهم وقصر الآخر في بعض ما
 تناوله ولكن في خصوص هاتين الايتين تعين العمل عند عموم الآية الثانية وتخصيص
 عموم الاولى بها في قدر ما تناولته لوجه رجحان ذلك قال البيضاوى في تفسير
 قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والمحافظة على عمومها على
 من المحافظة على عموم قوله والذين ينفون منكم وينزون ازوجهم لان عموم
 اولات الاحمال بالنسبة وعموم ازواجهما بالعرض والحكم معاً ههنا بخلافه ثمة
 ولانه صرح ان سبعة بنت الحارث وضعت بعد وفات زوجها بليل فذكرت ذلك

لرسول الله عليه السلام فقال هللت فتزوجي ولانه متأخر النزول فتقدم به
 تخصيص وتقدم الاخر بناء العام على الخاص والاول راجع للوفاء عليه ﴿ قوله ﴾
 لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة وكذا عند حنفية ما وراء النهر كابي
 المنصور الماتريدي ومن تابعه قال صاحب الكشف والوجه
 مع ذلك انه لا يجوز التخصيص بخبر الواحد والقياس ابتداء
 عند هؤلاء لان الاحتمال القايم فيهما فوق الاحتمال القائم في عام الكتاب
 ﴿ قوله ﴾ وعندنا اي عند المحققين من الحنفية وجه هو رهم وهم العراقيون
 كابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي وابي عبد الله الجرجاني وابي الحسين القدوري
 ومن لا يخصصهم الا الله وتابعهم الخناق من عام ما وراء النهر كابي زيد الدي بوسي
 وشمس الائمة وفخر الاسلام وتتبع اصول ابي حنيفة رحمه الله يشهد به حتى ان
 الامام ابا بكر الرازي الجصاص رحمه الله بعد ما اقام دلائل المذهب وقرر شوا
 هذه قال فبان بما اوصفنا ان العموم من مفهوم لسان العرب وان ذلك مذهب
 السلف من غير خلاف بينهم وما خالف في هذا احد من السلف ومن بعد هم الى ان
 نشأت فرقة من الامر جملة ضاقت عليها المذهب في القول بالارجاء فلجأت الى دفع
 القول بالعموم رأسا لئلا يلزمها لخصومها القول بوعيد الفساق بظاهر الاي
 المقتضية لذلك هذا كله بعبارة وقد ذكر في اول هذا الباب من كتابه في اصول
 الفقه وحكى ابو الطيب بن شهاب عن ابي الحسن الكرخي رحمه الله انه قال اني اقف
 في عموم الاخبار واقول بالعموم في الامر والنهي فقلت لابي الطيب فهذا يدل
 على ان مذهبه كان الوقوف في وعيد فساق اهل الملة فقال هكذا كان مذهبه قال
 و ابو الطيب هذا غير متهم عندي فيما يحكيه وقد جالس ابا سعيد البردغي
 وشيوخنا القدماء رحمه الله ولم اسمع ابا الحسن الكرخي رحمه الله يفرق بين
 الخبر والامر والنهي بل كان يقول بالعموم والاطلاق انتهى وقال ابو المعين
 النسفي في كتاب التبصرة وكان مشايخنا في ديارنا ينكرون على القائلين بذلك
 الى ان نشأ فيهم من يميل في اصول الفقه الى العراقيين من اصحابنا رحمه الله
 فاتبعهم في مسألة العموم وذكر ما تصور عنده انه دليل له في المسئلة ونسب ما هو

قول مشايخنا الى الشافعي رحمه الله ولم يحكم حول مسألة الوعيد فاتبعه جميع
المنتسبين الى التحقيق في ذلك واقعة وابه وما اشتغل احد منهم بآى طريق
يتكلم في مسألة الوعيد وسموا الشيخ ابا منصور رحمه الله الواقفي في هذه
المسألة **قوله** ولا نسلم ان التخصيص الذى يورث شبهة آه جواب
عن استدلال الخصم بان التخصيص شايع في العام وهو دليل الاحتمال وحاصله
ان المراد ان كان شيوع التخصيص الذى يحتمل المتنازع فيه وهو ما يكون بكلام
مستقل متصل فهو ممنوع وان كان المراد مطلق التخصيص فهو وان كان مسلما لكان
لانسلم انه يورث شبهة في المتنازع فيه قال صاحب التلويح مراد الخصم بالتخصيص
قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول
او مترسخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق
اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المترسخ فله ان يقول
قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور
على البعض فيورث شبهة في تناول الحكم لجميع الافراد سواء ظهر له تخصيص ام لا
ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم
ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث شبهة في تناوله لجميع مابقى
بعده كالعام الذى خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لانسلم آه وقد
عرفت ان المراد ان القصر على البعض شايع كثير في العمومات بالقرائن
فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وهيئة لا ينطبق الجواب
المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ورده السيد الشريف قدس
سره بان قال لانسلم ان التخصيص في كل الاقسام بل احتمال شايع
لان احتمال كل عام بلا قرينة اما ان يكون مخصص غير مستقل كالاستثناء
او نحوه او مخصص مستثنى وهو العقل او الحس او العادة او بنقصان بعض الافراد
او بزيادته وان يكون بكلام مترسخ او موصول او الاقسام كلها سوى كونه موصولا
منتقيا كما ذكره المصنف رحمه الله لان الفرض انه غير مقترنة بقرينة
فبقى الكلام في الذى يكون موصولا وهو المخصص على اصطلاحنا

وما قيل مامن عام الا
وقد خص منه البعض
صحة يستلزام كذب
وتهافته في نفسه * منه
رحمه الله تعالى

وقليل ما هو انتهى لا يقال هذا انما يصلح توجيهها لكلام
 الخفية في هذا المقام ولا يلزم كلام المصنف رحمه الله لانه علل انتفاء المخصص في
 صورة التراخي بعدم كون المترخي مخصصا لا بفرض عدم اقتران القرينة
 لاننا نقول كلام السيد في قدح كلام من يتعصب على الخفية ومراد المصنف
 وحاصل مراده ان ما يلحق العام من الصور في عن عموم مقتضاه سواء سمي
 مخصصا او مقصرا منها ما يورث شبهة فيه وهو القسم الذي يحتمله العام ومنها
 ما لا يورث شبهة كغيره من الاقسام مما اقترن بقرينة البعضية فان اريد الاول
 فهو احتمله لبعض غيرناش عن شبهة وان اريد الثاني فما اقترن بالقرينة لا يحتمله
 العام المتنازع فيه ومالم يقتضرن بها فلا نسلم انه مخصص بل معنى شئت اذ هو
 لا يقصر العام على بعض افراده وانما يوجب فسخ حكمه مع بقاء دلالة كما كانت
 من قبل فلا يضر في قطعية دلالة العام احتماله هذا القسم كما لا يضر قيام المقصر
 المستقل العقلي والحق الغير المستقل اللفظي لان عقاد الكلام من اول الامر
 فيما وراء الخاص وانما يورث الشبهة في تناول العام لا افراده ظهور مخصص صارف
 للعام عن الدلالة على افراده كما في العام المخصوص بالبعض بالنظر الى ما بقي
 من الافراد واما الاقسام التي هي غير ذلك من غير المستقل والمستقل
 المترخي وغير اللفظي فلا توجب فتورا في دلالتها على جميع افرادها بعد
 ورود المقصر عليها كما كانت قبله **قوله** وان كان المخصص هو الكلام اه
 مواسات مع الخصم وتكلم على اصطلاحه وتنبيه على انه لا مناقشة معه في اطلاق
 المخصص على هذا القسم من المقصر وانما النزاع في حقيقته المورثة للشبهة
 في دلالة العام لجميع ما تناوله والشبهة في تناول الدلالة لا يورثها شي **من** الا
 قسام الا المستقل الموصول فلا يرد ما قيل ان هذا لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص
 الاول ما اراده الخصم حينئذ لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر الاخص
 وقد اجاب عنه السيد الشريف رحمه الله بان النزاع انما هو في العام بلا قرينة
 مخصصة ومثل هذا العام لا يحتمل ان يكون مخصصا بمقل او محس او بغير مستقل او بمستقل
 موصول منقول معه اليه والالكان مقرونا بما يخصه والمقدر خلافه ولا يكلام
 مستقل مترخ عنه فانه ناسخ عندنا لا مخصص نعم يحتمل ان يكون مخصصا بكلام

مستقل موصول به في التكلم الا انه لم ينقل اليه وهو قليل جدا قول المخالف التخصيص
شايع ان اراد به ان التخصيص الذي يحتمل المتنازع فيه شايع فهو ممنوع وان اراد ان مطلق
التخصيص شايع فهو مسلم لكن لا يورث شبهة في بقاء المتنازع فيه على عمومته لانه
لا يحتمل اكثر افراده كتابين بل انما يحتمل منه فردا هو في غاية القلة وحاصله ان جنس
التخصيص شايع لكن النوع الذي يمكن ان يحمل صورة النزاع
عليه قليل ما هو فلا نسلم ان كثرة الجنس تقتضي الحاق العام المفروض
بنوع نادر حتى يلحق بذلك الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا
فظهر ان قوله بلا قرينة له معنى وان ليس المراد المخالفة في الاصطلاح ولا بيان
ان التخصيص الذي يورث شبهة في تناول العام لما بقي بعد التخصيص قليل
واما قوله ولا يورث شبهة فهو بيان وتحقيق لكون التخصيص بالعقل ونحوه
في حكم الاستثناء لانه نفى للشبهة المذكورة في قوله يورث شبهة ولذا انكرها
والمقصود ان هذه المخصصات التي بعضها في حكم بعض لا يحتملها ما نحن فيه بصدد
لانها تكون مقارنة لما يخصصها لا يقال ما ذكرت انما يدفع احتمال التخصيص عن العام
فما الذي يدفع احتمال النسخ عنه اذ يمكن نزول النسخ بعينه وان لم يقل اليه او مع بقاء
هذا الاحتمال لا يكون العام قطعيا لاننا نقول الكلام فيما يقبح في عجيبة العام من حيث هو
عام واحتمال النسخ ليس كذلك فان الاقسام في احتمال النسخ متساوية الاقدام فاحتمال
العام النسخ كاحتمال الخاص المجاز عند عدم القرينة وظاهر انه غير قادح فيه انتهى
وان تحقيق ان عوارض العام على اقسام فما يختص باسم النسخ انما يدل على انتهاء مدة
الحكم الذي يفيد العام مع بقائه على تناول افراده في الدلالة عليها واعطاء حكمه
لها فلا يتطرق اليه فتور ولا يكون في افادته المعنى قصور فلا يورث شبهة
والمقصر الغير المستقل لا يعارض العام في دلالة على افراده وانما يخرج بعض
الافراد على التعيين عن ثبوت الحكم عليها فلا يكون ايضا في دلالة خلل ولا في
افادته الحكم فيما بقي زينة والقصر بالعقل ونحوه كذلك واما القصر بالمستقل
المقارن فهو الذي يورث الشبهة في دلالة العام على الافراد وتناول الحكم عليها
لان دلالة على بعض افراده التي صرفه ذلك المقصر عن الدلالة عليها كانت
كبدلته على غيرها من الافراد فلما ظهر الصافي عن دلالة عليها تطرقت

الشبهة في دلالة على ما عهد اها فيكون دليلا على احتمال اختصاصه اخر فلا يكون
 دلالة على ما بقى الاظنية وهو في العام المتنازع فيه وهو الذي لم يقتصر
 بقرينة البعضية الاحتمال محض غير ناشن عن شبهة على ان وجود مثل ذلك
 المخصص قليل جدا ﴿ قوله ﴾ احدهما ناسخ والاخر منسوخ اذ لا يتصور
 ورودهما معا لا يقال يجوز ان يكون الخاص موصولا بالعام في الواقع فيكون
 تخصيصه لانساخته فجزم المصنف بالنسخ ليس على ما ينبغي لاننا نقول الكلام
 على تقدير عدم العلم بالتاريخ والخاص انما يكون موصولا اذا كان مع العام
 رديخا له في وروده وربما يقال ان المراد من النسخ ما يشمل التخصيص على
 نهج عموم المجاز مثلا ما يمنع كل منهما الاخر فيظهر التقريب ﴿ قوله ﴾ وان
 كان العام متأخر اى مطلقا سواء كان متراخيا او غير متراخ فان اشتراط التراخي
 انما هو في نسخ الخاص العام وما يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كاي
 العدة فلا نسلم ان المتأخر منهما ناسخ بل هو مخصص على اصلنا فان قيل من شرط
 المخصص المقارنة ولا مقارنة في اليتين قلنا هو شرط التخصيص في نفس الامر وهذا
 تخصيص اوجه الجمع بالمتعارضين فان هذا الجمع يتضمن الحكم من بيان هناك
 تخصيصا مقارنا للعام في نفس الامر لم ينقل اليه وبالحقيقة المتراخي كاشف
 عن المخصص المقارن فاطلق عليه ذلك الاسم على ان مثل هذا الخاص ظني
 الدلالة ويجري فيه حكم التناقض عند الشافعي ايضا فلا يكون من محل الخلاف
 ولذلك جواز ابقاء كل منهما على عمومه غير انه رجح الاخير لوجوه ذكرها
 وقد مرت ﴿ قوله ﴾ قصر العام ليس المراد منه ثبوت الحكم للبعض مع نفيه
 عما عداه حتى يرد ان هذا قول بالمفهوم والحنفية لا يقولون به وذلك يوجب
 ان يكون مثل جاني زيد من باب القصر ولا يقول به احد بل المراد انه لا
 المغير لافاد الكلام عموم الحكم فلما تعلق به المغير فكانه قصر على البعض هذا
 ﴿ قوله ﴾ وهو الاستثناء اه اعترض عليه ابن الجايب بان الحنفية اهلها وابدل
 البعض نحو جاني انقوم اكثرهم وهو مخصص بالاتفاق فقصر العام على بعض
 ما تناوله بكلام غير مستقل لا ينحصر في الانحاء الاربعة المذكورة وقال العلامة

الشيرازى فى شرح المختصر ان حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء فلنالم
 يفر دوه بالن كربل تكلموا فى الاربعة المشهورة وكذا ما يودى مؤدى الصفة
 من الحال والصلة والاضافة نحو تحريم الزكوة على فقر أبنى هاشم واجاب بعضهم بانهم
 انما لم يتعرضوا للبدل لانه مقصود بالنسبة فكانه اصل المنكور فلا يكون فيه
 قصر **قوله** **او بمستقل** وهو **آه** لا يقال جعل المستقل مخصصا على الاطلاق
 يدل على انه قد يطلق على ما يتناول النسخ وقد شاع ذلك فى كلام القوم حيث
 نصوا فى مواضع على تخصيص الكتاب بالسنة وبالاجماع وبعض الايات ببعض
 مع التراخي لاننا نقول لانسلم ان اسم المقصر يقع على النسخ فان القصر صرف
 الدلالة او الحكم عن بعض ما تناوله صدر الكلام وفى صورة النسخ انما رفع الحكم
 عن المكلف مع بقاء دلالة الكلام عليه بحال وافادته اياه كما كان من قبله فليس فيه
 قصر وان توهم ذلك فى منسوخ البعض وهو وهم لانه ليس فيه تغيير لما يفيد
 العام من الدلالة على معناه وافادة الحكم المتعلق به بل هو ثابت على عمله وانما
 صرف عن المكلف التكليف به وذلك ليس من وظيفة العام بل هو امر خارج عنه
 وبالجمله جعل المصنف رحمه الله التخصيص من اقسام القصر وهو لا يشمل النسخ
 الا ترى انه جعل العام المقصور البعض بغير مستقل حجة قطعية ودليلا بلا
 شبهة وبالمستقل حجة ظنية فيها شبهة فكيف يستقيم هذا على مذهب الحنفية
 القايلين بان منسوخ البعض قطعى لا شبهة فيه ولا نسلم اطلاق اسم التخصيص
 على ما يتناول ولو ثبت فى كلام من يعتد به من المشايخ رحمه الله فهو محمول
 على المعنى اللغوى وليس الكلام فيه نعم ربما يقع فى كلامهم تخصيص الكتاب
 بالسنة وبالاجماع وبالاية المترامية وهو تخصيص اوجب الجمع بين الدليلين
 المتعارضين بحسب الظاهر على ما مر ويتضمن الحكم مناباته كان هناك مخصص
 مقارن فى نفس الامر لم ينقل اليه وهو امر ضرورى يكون على حسب الضرورة
 مقدر ابقدر الحاجة وبهذا ايندفع ما عسى ان يوردهونا من ان هذا الجمع
 كثير ومن ضرورته كثرة موجهة فينا فى ما مر من السيد الشريف قدس سره
 من ان هذا النوع من التخصيص قليل جدا لا يورث شبهة لان موجهه المقارنة

وليست هي بحسب الواقع قطعا بل انما يحتمل عليها الجهل التار يخ بالنسبة اليها
 قوله ﴿ وتخصيص الصبي اه هذا في اننى لا تميز له اصلا واما التمييز ففيه
 تأمل وقد جعله بعض المشايخ مكلفا بالايمان وبعضهم بالاعمال ايضا ويمكن ان يقال
 ان المكلفين خوطبوا بنحوها ايها الذين امنوا فلان سلم ان العنوان يشملهم
 ومراد المصنف الاول قوله ﴿ واما الحس اه يدرك بالحس اولو بالذات
 بمعنى نفى الواسطة في الثبوت وفي العروض الاضواء ونحوها وبمعنى نفى الواسطة
 في العروض الالوان ونحوها ويدرك بالعرض بمعنى الواسطة في العروض
 الحركات والسكنات والاشكال وامثالها وما نحن فيه من هذا القبيل قوله ﴿
 واما العادة وذلك انما هو فيما يبتنى على العادة كالإيمان قوله ﴿ يقع على
 المتعارف اشارة الى ان المراد من العادة التعارف وقد فرق صاحب الكشاف
 بينهما بان العرف في الاقوال والعادة في الافعال قوله ﴿ الموجب لقصر
 العام اى لقصره على بعض ما تناوله في ثبوت الحكم لافى الدلالة على افراده فانه
 باق على العموم كما كان فان في القصر بغير المستقل مثل الاستثناء يخرج المستثنى من
 المستثنى منه في ثبوت الحكم لافى تناول صدر الكلام فالخلاف في كون العام حقيقة
 فيما بقى في القصر بغير مستقل ليس على ما ينبغي بل الواجب الجزم والاتفاق
 بانه حقيقة وهو قول جمهور الفقهاء فلا يعصده بعدهم وفاق ولا يعده خلاف
 ولا شقاق وما نقل عن ابى بكر الرازى من انه شرط في كونه حقيقة ان يكون
 الباقي جمعا او غير منحصر فمحمول على المستقل المتصل او المراد في قصر الا
 طلاق عليه وهو المراد من قولهم انه مجاز في الاقتصار عليه واعلم ان قصر العام
 على بعض ما تناوله لا يصدق على النسخ بحال اذ لا قصر فيه اصلا بالنظر الى
 دلالة النظم ولا بالنظر الى ثبوت الحكم وصدق الكلام بل غاية ما فيه رفع الحكم
 الثابت عن المكلف بدليل اخر بعد مدة واما القصر بغير المستقل ففى الاستثناء
 فهو بالنظر الى ثبوت الحكم لا بالنظر الى دلالة النظم فان قولنا جاعنى القوم الا زيدا
 لا قصر فيه بحسب الدلالة فان صدر الكلام متناوله بعد كما كان قبل الاستثناء
 وانما اخرج عن الحكم بالجملة لا عن تناول القوم ودلالة الكلام واما فى الصفة والغاية

والشرط فبالنظر الى صدق الكلام فقط لا بالنظر الى دلالة النظم او ثبوت الحكم فان قولنا الرجل العالم الاسم فيه لا يدل الاعلى مسماه واللام الاعلى معناه وهو معهودية مدخوله ويكون المراد من الرجل ما هو المعهود بالنسبة الى المخاطب وليس هو الا العالم وكذا في الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل الصيام لا يدل على عموم الامساك بل يصدق على امساك ساعة وانما يمتد باعتبار دخول الغاية ويعم النهار وكذا الشرط نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فانه لو عرى عن الشرط لم يدل على العموم قط وانما يدل على عموم وجود النهار على تقادير المقدم بدخول الادوات وانعقاد الكلام شرطية فالقصر في هذه الثلاثة انه ما هو بالنظر الى صدق الكلام بمعنى انه لو لا المغير لا فاد عموم الصدق في الثلاثة وعموم الحكم في الاستثناء وانما يكون عموم الدلالة قبل القصر لو كانت هذه الكلمات من الفاظ العموم قبل دخول المغير ولحق الادوات **قوله** حقيقة في الباقي اه لانه مستعمل فيما وضع له كما كان قبل واعترض عليه باننا انريد الوضع الشخصى فهو ممنوع وان اريد النوعى فهو لا يوجب الحقيقة والجواب عنه باختيار الشق الاول وذلك لانه لا اخرج فيه حقيقة في الدلالة وانما هو في ثبوت الحكم او صدق الكلام بالمعنى الذى مر فليس هناك مجموع ولا بعض بالنسبة الى الدلالة وان كان في ظاهر عبارة المصنف نوع انحراف عنه وقد اجيب عنه ايضا بان الباقي يراد بالوضع الاول لا الثانى حتى يلزم الاشتراك **قوله** حجة بلا شبهة فيه هذا لا يتفرغ على كونه حقيقة بل على كونه بغير مستقل فانه حجة بلا شبهة مع فرض كونه مجازا **قوله** اى لفظ العام الاضافة اما بيانية فيكون مفاده الوصف يعنى اللفظ العام واما من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة على مذهب الكوفيين على انه لا يمنع من اتصاف المعنى بالعموم **قوله** حقيقة من حيث تناول قال شمس الاثمة السرخسى حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المصوص لانها انما تتناول من حيث انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلاث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظر الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مالى احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك

له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما
 بخلاف ما لو قال ممالك احرار الامم الكلى **﴿ قوله ﴾** في فصل الهجاء اى في التقسيم
 الثانى على ان يكون المراد من الفصل معناه اللغوى لا المعنى المتعارف فانه لم يضع
 له هجاء فصلا بل وضع لعلاقاته ولم يذكر فيه ما يناسب هذه الحواله من ان اللفظ
 الواحد بالنظر الى المعنى الواحد حقيقة وعجاء من حيثيتين فكذلك اهنوا وعترض
 عليه بان ذلك انما هو باعتبار وضعين والافضل لك المعنى اما نفس الموضوع له
 فاللفظ فيه حقيقة. واما غيره فهو عجاء واجيب بان حاصل الكلام انه لما ثبت كون
 اللفظ حقيقة وعجاء بالنسبة الى المعنى الواحد من حيثيتين ثبت جوازه على
 هذا الوجه ولا يضر وجود الفارق ومن يدعى عدم الجواز واستحالة الجمع على
 هذا الوجه فعليه البيان وبالجملة ان هذا اللفظ في بعض ما تناوله حقيقة من حيث
 انه من افراد وعجاء من حيث تحقق العلاقة بين الكل والبعض **﴿ قوله ﴾** قالوا كل عام
 خص بمستقل آه لقائل ان يقول ان المتصف بكونه مستقلا او غير مستقل انما هو
 الكلام باعتبار افادته المعنى المستقل التام واما العقل فلا يتصف بواحد منهما
 على ما هو المتبادر من العبارة فان غير المستقل على ما فسرته كلام يتعاقب بصدر
 الكلام ولا يكون تاما بنفسه في افادة امرار فلا عليهم في ذلك شىء **﴿ قوله ﴾** وهو ان
 المخصوص بالعقل اه يشعر بان المخصص ان كان الحس او العادة او الزيادة
 والنقصان لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع
 الحس على تفاصيل الاشياء الا فيما احاط به الحس **﴿ قوله ﴾** فانه يكفر جاحدا آه
 دليل انى على كون الخطابات الواردة بالفرايض دليلا قطعيا كما ان قوله فان
 التخصيص دليل لى عليه وانت تعلم ان العام بما هو عام اى من غير لحوق
 المخصص وتعقب القاصر ظنى الدلالة عند الشافعى رحمه الله فكيف المخصوص
 بالبعض فليتأمل **﴿ قوله ﴾** فان كل ما يوجب العقل تخصيصه آه قيل عليه بل
 لابد من التفصيل في مخصص العقل ايضا بانه اذا كان المخصص معلوما كان
 قطعيا او مجهولا كان ظاهرا لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون
 الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار واجيب بان الكلام
 ليس في مطلق العام المخصوص بل فيما هو من خطابات الشرع اذ المبحوث

عنه هو الادلة الشرعية ولا نسلم ان العقل يقتضى اخراج بعض مجهول عننا فمن
 ادعاه فعليه عهدة دعواه ﴿ قوله ﴾ فعند الكرخى رحمه الله لا يبقى حجة اصلا
 وذكر في الكشف انه يثبت حكم العام في اخص الخصوص من غير توقف على
 البيان وما وراءه يحتاج اليه ﴿ قوله ﴾ معلوما كان المخصوص اى الخاص المخرج
 من العام ﴿ قوله ﴾ كما كان اى يوجب الحكم في هذا القدر ايجابه قبل
 التخصيص ﴿ قوله ﴾ لانه غير مستقل بنفسه يفيد ان علة عدم تعليل المستثنى
 هى كونه غير مستقل فاذا كان الحال ذلك فكيف يمكن ان يستدل على عدم تعليل
 دليل الخصوص بهماثلة الاستثناء بعد تخالفهما في علة التعليل ﴿ قوله ﴾ وعندنا
 تمكن فيه شبهة اى العام الذى خص منه البعض دليل تمكن فيه شبهة في افادته
 المراد لافى ثبوته فهذا المختار عند المصنف رحمه الله يخالف الاقوال الثلاثة على
 تقدير كون دليل الخصوص معلوما ومجهولا اما على القول الاول فبكونه حجة
 على التقديرين واما على القول الثانى فبكونه ظنيا على تقدير كون المخصص
 معلوما وبكونه حجة على تقدير كونه معلوما واما على القول الثالث فبكونه ظنيا
 على التقديرين ﴿ قوله ﴾ لانه ترجيح من غير مرجح آه اعترض عليه باننا
 لا نسلم عدم الرجحان فيما كان دليل الخصوص معلوما بل جميع ما وراء المخصص
 متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج من العشرين
 اهل التامة تعين غيرهم على انه لو تم لدل على ان العام لا يبقى حجة اصلا
 بل يصير مجملا موقوفا على البيان واجيب بان المراد لا يثبت عدم معين منها
 على سبيل القطع بل يترجح ما وراءه ظنا لا قطعاً فيما كان معلوما لاحتمال خروج
 بعض اخر بالتعليل ولا يترجح اصلا فيما كان مجهولا ورد بان هذا الجواب لا يدفع
 الايراد اصلا فيما كان دليل الخصوص مجهولا فيجب ان لا يبقى الحجة عاملا ويمكن
 ان يقال ان هذا الوجه انما يدل على عدم حجة العام فيما كان مجهولا لولم يحتمل
 سقوط المخصص بالكلية ولكنه محتمل فيقتضى السقوط ابقاء القطعية ومقتضى
 عدم الترجيح عدم الحجية بالكلية وكل منهما محتمل للشبهتين فيكون حجة فيها
 شبهة ولكن التحقيق ان اللفظ اما صرفى عن ظاهره الذى هو الكل بصارف هو

دليل الخصوص فهو بالنسبة الى كل ماتحتة من مراتب الافراد الباقية على قدم
 سواء في كونها مجازا فيها ولادليل على ارادة بعض منها فلا يثبت فرد معين منها
 لاحالة ودليل الخصوص انما يصلح قرينة صارفة عن الحقيقة واما على تعيين
 الباقي مما تناوله فلا مثلاً ان قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك انما يدل
 على ان المراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين ليس كلهم واما انه كل
 الباقي بعد الاخراج او بعضه فلا يدل عليه اصلاً فان قيل دلالة العام قبل التخصيص
 على الكل والمخصص انما يخرج ما تناوله فيبقى هذه الدلالة فيما وراءه كما كان
 لعدم الصارف عنه قلت دلالة العام بعد التخصيص دلالة اخرى باستعمال
 ثان ولادليل على التغيين فلا يدري انه مستعمل في جميع الباقي او في بعضها
 الاقرينة هذا فان قيل هذا يدل على عدم حجية العام المخصوص اصلاً كما
 هو مذهب الكرخي قلنا من عدم قيام الدليل على تخصيصها في الباقي ينبعث
 الظن بانه هو المراد كله فيحمل عليه ثم اذا ظهر الخبر الموجب للظن او
 القياس يكون قرينة على ان المراد منه بعض الباقي ﴿ قوله ﴾ كالعام الذي
 لم يخص عند الشافعي آه وانما يقل كالعام عند الشافعي رحمه الله لان التشبيه
 انما يصلح بالنسبة الى العام الذي لم يخص من بين اقسام العام ﴿ قوله ﴾ يجوز
 تخصيصه بخبر الواحد والقياس يدل على انه دون خبر الواحد في الدرجة
 لرجحانه على القياس حتى قدمه واعليه خبر الحقيقة في الصلوة والاكل ناسياً في الصوم
 ﴿ قوله ﴾ لان المخصص يشبه آه وبهذا يتم الدليل على ان العام المخصوص
 ببعض دليل فيه شبهة فانه بين اول الشبهة التي تمكنت فيه ثم بين عدم سقوط
 الاحتجاج به فتم المراد واما القول بان كونه حجة لاحتجاج الصحابة وغيرهم به
 شايعاً اذ كان اجماعاً فيحتاج الى اثبات ذلك منهم وانه صعب خصوصاً في
 المجهول وكيف يجوز نسبة مخالفة الاجماع لمثل الكرخي الامام العظيم الشأن
 اللوذعي ﴿ قوله ﴾ على هذا الوجه لا يصح اشارة الى ان الناسخ من حيث
 انه نص مستقل بنفسه مفيد للمحكم معلل على ما هو البرأى الصحيح من كون
 النصوص معلة وانما لا يصح العمل بما يفيد العلة من جواز نسخ ما يتناوله

الناسخ لعدم جواز النسخ بالقياس **قوله** **﴿** ويرد عليه انه لما كان حكم
 احد المتعارضين بخصوصه وهو صحة تعليله من ههناكم والاخر وهو عدم صحته
 باطلا عندكم لم يكن العام المخصوص مترددا بين الشبهين حتى يجب رعايتهما
 وايفاء حظ كل منهما لان احدهما ثابت عندكم والاخر باطل والباطل لا يعارض
 الحق فاجاب صحة التعليل جهالة العام يقتضى سقوطه وبطلان حجته على ما هو
 من ههناكم **قوله** **﴿** رحمه الله **﴿** قوله **﴿** فلدفع الشبهة المذكورة الواردة
 على استدلال القوم عن تقرير الاستدلال على اصل المدعى قال على ان اه
 فهو استدلال مستأنف على المدعى فلا يردان فيه تسليم بطلان المقدمة القائمة
 بان صحة التعليل توجب الجهالة فلا يدفع تلك الشبهة عن استدلال القوم
قوله **﴿** على ان احتمال يعنى سلمنا ان العام المخصوص لا يتردد بين
 الشبهين وانه القايم فيه شبه النسخ الموجب لصحة التعليل لكن لانسلم
 ان صحة التعليل توجب جهالة في العام المخصوص بل انها توجب
 تمكن الشبهة فيه وتزبل عنه وصف القطعية **قوله** **﴿** صورته ان يرد آه
 مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة عام في كل مشرك ثم قوله وان احد من المشركين
 استجارك فاجره فلا يصح تعليل الناسخ ليثبت الناسخ في البعض الاخر قياسا بمعنى
 انه لا يثبت حكم هذه العلة في الباقي لا بمعنى انه لا يصح تعليله في نفسه كيف وهو نص
 مستقل مفيد بالحكم **قوله** **﴿** فن العام الذي نسخ آه حاصل الفرق بين العام
 المنسوخ البعض والعام المخصوص بالبعض حيث لا يصح نسخ الاول بالقياس
 بل يخبر الواحد ايضا في عام الكتاب ويصح تخصيص الثاني به لان عمل النسخ
 عندنا انما هو في رفع الحكم بعد ما ثبت بالعام من غير فتور في دلالة عليه قطعاً
 فهو باق على حاله من القطعية فالظنى لا ينتهز حجة في رفع ما هو قطعي الدلالة
 بخلاف صورة التخصيص فان العام حينئذ لما اخرج عنه بعض ما تناوله ببيان
 انه لم يكن مراد منه بدليل لاح مع ظهور دلالة عليه تطرق شبهة في دلالة فيما
 بقى فيصير ظنى الدلالة فيه فيمكن تخصيصه بالقياس الذي هو مثله في كونه
 ظنى الدلالة مع تساوى نسبة العام في تناوله ما اخرج به القياس ومقام الدليل على

هذا على افرض
 والتقدير والافالظا
 ههنا اية الاستجارة
 تخصصة للاية الاولى
 ويجوز تخصيص ما
 بقى بعد التخصيص
 ههنا بالدليل الظنى
 كخبر الواحد
 والقياس * منه رحمه
 الله تعالى

خروجه من قبل فبهنا يعرف عدم صحة تخصيص العام بالقياس ابتداءً ﴿ قوله ﴾
 يصير شرطاً أه قيل عليه ان البايع انما يجعل قبول كل منهما شرطاً للبيع الاخر اذا
 صح الايجاب فيهما لئلا يلحق الضرر بقبول المشتري احدى مادون الاخر واما
 اذا لم يصح الايجاب في كل منهما فلانسلم انه اشترط ذلك لعدم مقتضى له
 واجيب بان كون الجمع بين الشئيين في الايجاب مقتضياً لهذا الاشتراط مما
 لا ينبغي ان يشك فيه فان ذلك من ضرورات الجمع وهو شرط فاسد ربما يكون
 فيه منفعة للبايع بترويح العبد الاغس الاضعف بضمه الى من هو اهود واشرف
 فيالحق المشتري غرر بخلاف ما اذا ضم العبد الى المكاتب او المذبر او ام
 الولد حيث يصح في العبد دونهم لان كل هؤلاء مال مقتوم ينفذ القضاء ببيعهم
 فيدخلون في البيع ثم يخرجون بامتناع الحكم صيانة لحقهم لاستحقاقهم انفسهم
 كاستحقاق الغير فيكون بيعاً بالحصة بقاء وهو غير مفسد ﴿ قوله ﴾
 لا يصح لشبهه أه لان معلومية محل الخيار والثن ترجح جانب الصحة فتكون
 ملائمة الشبه النسخ المقتضى لها وجه التهما كلا او بعضها ترجح جانب الفساد فتلايم
 شبه الاستثنا ﴿ قوله ﴾ في الفاظ اى العموم لان المتبادر من اضافة اللفظ الى شىء
 دلالة عليه وافادته اياه ولذا رجح الرضى تسمية الاوهلا بحرف التنبيه على
 تسميتهما بحرف الاستفتاح او الفاظ العام كما ذكره المصنف فيما سبق من ان
 لفظ العام مجاز في الباقي وسينكر عند قوله منها الجمع فهو اذن بمنزلة قولنا
 الفاظ الاسم والفعل والحرف اى افراده وجزئياته وهو الملايم لكون العموم
 والخصوص صفة اللفظ على ما هو المشهور قال ابو الحسين البصرى رحمه الله
 في تعريفه العام اللفظ المستغرق وقال فخر الاسلام البزدوى وحجة الاسلام الغز
 الى هو ما ينتظم جميعاً من التسميات وجعل المصنف اقسام التقييمات الاربعة اقسام النظم
 بالنسبة الى المعنى واما شرح كلام فخر الاسلام فجعل بعضهم الدلالة والاقتضاء
 قسمين للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم اقسام التقسيم الرابع للمعنى والبواقي
 للنظم والكلام فيما هو مبحث عنه في نظر الاصولى بان العام كذا وهو اللفظ
 واما النزاع في انه هل يطلق ايضا على المعنى حقيقة او مجازاً ام لا والاختيار انه

كاللفظ لان الكل معتبر فون بالاشتراك المعنوي والمعاني الكلية وعموم المطر للبلاط والصوت للسامعين وامثال ذلك فمما لا يمس المبحث هذا ﴿ قوله ﴾ فالجمع اى المعرف يدل عليه قوله عبيدى احرار ولان حكم المنكر سياتى ولهذا يصح كون الرهط وامثاله للثلاثة فصاعدا والافالر هط بدون اللام لمادون العشرة من الرجال فقط على ما فى الكشف وكتب اللغة ﴿ قوله ﴾ على كل عدم معين من الثلاثة اى يطلق الجمع وما فى معناه ويراد جميع الاحاد سواء كان ذلك الجميع فى الواقع ثلاثة او اكثر الى غير النهاية مثلا اذا قال عبيدى احرار يعتق جميع عبيده سواء كان ثلاثة او اكثر منها ﴿ قوله ﴾ لان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب اصحابنا وجهور الصحابة والتابعين وائمة العربية وفى ميزان الاصول وقال اصحاب الشافعى وهو مذهب الاشعرية اقل الجمع الصحيح اثنان وثمره الخلاف تظهر فيما ندر ان يتصدق على فقرا يخرج بالصرى الى اثنين على الثانى دون الاول وفى انتهاء الخصوص فاذا خص الى اثنين يخرج عن الحقيقة على الاول دون الثانى ﴿ قوله ﴾ فان كان له اخوة آه اى اثنان فما فوقهما روى ان عثمان رضى الله عنه رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين فقال ابن عباس رضى الله عنهما قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وايمس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال نعم لكن لا استجيز ان اخالمهم فيمارؤا وروى لا يستطيع ان انقض امر اكان قبلى وتوارثه الناس فاحتجاج ابن عباس وتصديق عثمان رضى الله عنهما وبعده الى الاجماع ادل دليل على ان صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين بطريق الحقيقة ﴿ قوله ﴾ الاثنين فما فوقهما جماعة اخرج ابن ماجه وابن عدى عن ابي امامة واحمد والطبر الى عن ابن عمر وابن سعد والبقوى عن الحكيم بن عمير ﴿ قوله ﴾ فان اقل الجمع فيهما اثنان آه من حيث ان حكم الجمع يجرى عليهما فى الوصية والارث استحقاقا وحجبا لدليل اوجب ذاك وحجة قامت عليه لا من حيث ان الصيغة موضوعة للاثنين فصاعدا فان من اوصى لاولاد فلان ياخذ الاثنان منهم ما ياخذ الثلاث فصاعدا والبنتان تستحقان الثلثين كالبنت الثلاث وكذا الاختان والاثنان من اولاد الام حكمهما حكم الاكثر قال الله تعالى يوصيكم الله

في اولادكم للمذكر مثل حظ الانثيين وهذه العبارة مسوقة لافادة حظ الذكر بان حظ
 الذكر الواحد مثل حظ الاثنتين من البنات وتعم ما كان الذكر مع الانثى الواحدة
 فيكون له الثلثان ومع الاثنتين منها فيكون له النصف ومع الاكثر منهما فيراعى حاله
 في الضعف وما انفرد الذكر فيكون له كل ما ترك لانه اوجب النصف للانثى
 الواحدة في صورة الانفرد وذلك عبارة وتبدل على ان البنيتين لو انفردتا
 فلهما الثلثان بالاشارة لان ادنى مراتب الاختلاط ابن وبنت فللابن حينئذ
 الثلثان وهو حظ البنيتين في الجملة وليس الا في حالة انفردهما لما مر ثم لما كان هناك
 مظنة توهم زيادة نصيب البنات بزيادة عدد من عقب ذلك بقوله فان كن
 نساء فوق اثنتين فلهن ثلث ما ترك بيدنا الحالتيهن وازالة هذا الوهم ولان البنت
 الواحدة لما استحققت الثلث مع اخيها فبالحرى ان تستحقه مع اخوت لها مثلها
 ولان البنيتين امس رحما واشد اتصا لامن الاختين ولهما الثلثان مما ترك
 فالبنتان اولى لذلك وذلك بطريق دلالة النص لا يقال ان استفادة حظ البنيتين
 بطريق الاشارة مما يوجب الدور فان معرفة حظ الذكر تتوقف على معرفة
 حظ الانثيين فلوانعكس الامر لزم الدور لانا نقول لما كان له مع الاثنتين
 مثل حظهما كان له مع الواحدة مثلى حظها ضرورة ان حظ الاثنتين ضعف حظ الواحد
 لعدم التفاوت فاذا كان لها سهم وله سهمان وهو معنى الثلثين فقد استقيم معرفة
 كون حظ البنيتين الثلثين على التعيين من معرفة ان للذكر مثل حظ الانثيين
 على الاطلاق من غير دور واما الوصية فلانها اخت الميراث من حيث انه يثبت
 بها الملك بطريق الانتقال من الميت ويثبت من غير قبول في الجملة وفي بعض
 الصور وهو في مامات الموصى قبل الموصى له ومات هو قبل قبوله اياها فيدخل
 الموصى به في ملك ورثته استحسانا غير انه اثبات ملك جديد فلا يرد
 الموصى له بالعيب ولا يرد عليه بالعيب ولا يثبت بدون قبوله لانه لا يملك
 احد اثبات الملك لغيره الا بقبوله وهذا عند الائمة الثلاثة
 وعند زفر رحه الله من حيث ان كلا منهما يثبت الملك
 بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت قوله والحديث محمول على

تقدير ثبوته والافتقار ذكر الجصاص وغيره انه غير ثابت من جهة النقل على انه لا يدل على ان صيغ الجمع ونظائره موضوعة على الاثنين فصاعدا وليس الكلام الا فيها * قوله * غير مختص بالجمع اه اشارة الى انه موضوع للمعنى المشترك بينه وبين الثنى وهو المتكلم مع الغير قل او كثير وليس اطلاقه عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي ولا على الحقيقة والمجاز * قوله * فيصح متفرع على ان اقل الجمع ثلاثة اذ التخصيص الى مادونها ابطال لدلالة لفظ الجمع على معناه فيكون نسخا لها قيل عليه ان الجمع المحلى باللام حقيقة في الاستغراق والعموم ومجاز في البعض سواء كان ثلاثة او اكثر فالتسخ انما يلزم من التخصيص سواء كان الى ثلاث او لا واجيب بان التخصيص انما يرفع العموم العارض باللام والثلاثة وما فوقها مدلول نفس الصيغة ولا يختل الا بالتخصيص لمادونها * قوله * والمراد بالتخصيص اه بيان تقرير لدفع توهم حمله على المعنى الاعم كما هو عند الشافعي ولو مجازا لانه لا يكون عندنا الا بمستقل بخلاف قصر الحكم على بعض افراد العام بغير المستقل كالاستثناء فانه جائز وان كان واحدا لان الدلالة فيه باقية على ما كانت عليه وانما اخرج عن الحكم * قوله * كالجمع الندي يراد به الواحد قيل عليه حمل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق وحينئذ لا عموم واجيب بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وهو معناه ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو استغراق في النفي * قوله * الى الواحد او رد عليه بان من قال لقيت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عدا لا غيا عرفا وعقلا واجيب بان اللغوية على تقدير مراعات شرايط المجاز وتوفر لوازمه في محل المنع * قوله * للمعهد الخارجي مثال الاول قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ومثال الثاني نحو قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان المعهود ليس بالذكر الموجود في الخارج * قوله * ثم تعريف الطبيعة اه فان قيل مفاد ثم هو التفاوت في الاصل والرحمان وهو يقتضي وجود مروج من تعريف الطبيعة قلت هو لام المعهد الذهني الذي يفتقر الى

اعتبار الافراد مع قرينة البعضية ويكون المحلى باللام حصّة غير معينة من الطبيعة ولا عهد فيه ولا تعريف ولم يذكره المصنف لانه ليس في صدق استيفاء اقسام المحلى باللام هذا وذهب جماعة من اصحابنا منهم ابو زيد الدبوسي وفخر الاسلام الى انه ان امكن حمل الجمع المحلى باللام على كل من الجنس والاستغراق يجب حمله على الجنس وقال ابو العلاء الفريسي في شرح السراجية ان اللام في الحمد لله للجنس عند اهل السنة خلافا للمعتزلة * قوله * دل على الماهية اه اشارة الى ماهو التحقيق من ان اسماء الاجناس موضوعة للطبيعة والى ماهو المشهور من ان الاستغراق واخواته مدلولات اللام ولكن التحقيق ان الاسم لا يدل الاعلى مسماه واللام الاعلى معناه وهو التعريف والاشارة العقلية الى ما يعرفه المخاطب من ان معنى الاسم ماهو فيكون المعهود في لام الطبيعة نفسها من حيث هي وفي العهد الخارجى والذهنى الفرد المعين بحسب الخارج او الذهن كما في قوله تعالى فعصى فرعون الرسول وقوله سبحانه وليس الذكر كالانثى وفي الاستغراق من حيث انطباقها على جميع افرادها ودلالته على الافراد بعضها او كلابقرينة المقام او معونة القرآين بالوضع النوعى واما اللام الذى يكون لهجر دتزيين اللفظ واشباع الكلام كما في قوله تعالى كمثل السمار يحمل اسفارا وقول الشاعر * شعر * ولقد امر على اللئيم يسبنى * فمضيت ثمة وقلت لا يعنينى * فليس فيه تعريف ولا اشارة الى معهود ولذا يوصف مدخوله بالنكرة ويجرى فيه احكام المنكر فلا يستحق بان يسمى بلام العهد الاعلى التماسا والتشبيها وان اشتهر بين الناس باسم لام العهد الذهنى * قوله * والفائدة الجديدة هى التى تزيد على اصل مفاد اللفظ واللام من تعيين طبيعة الجنس ومعهوديته لانه غير معتد بها بالنظر الى الحكم الشرعى فهى تعيين الفرد المعين او جميع الافراد فلا يرد منع الحصر بان فى لام الطبيعة تعريفها وافادة معهوديتها وما قيل هذا التعليل منقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصّة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة فيع كونه غلطاً منشأه الغفلة عن العهد الذهنى بالمعنى الذى اعتبره المصنف وسأذكر ارباب التحقيق مبنى على كون

اسم الجنس موضوعا على الفرد المنتشر والمحققون ينكرونه ﴿ قوله ﴾ خارجا
 أو ذهنا آه قيل عليه العهد الذهني يتوقف على قرينة البعضية وعدم الاستغراق
 ويدل على الفرد دون الحقيقة والبعض دون الكل والمبهم دون المعين وتعليله
 منقوض بتعريف المهية فإنه لا يوجد فرد بدون المهية وقد جعلها متأخرا من
 الاستغراق وأجاب السيد الشريف عن الأول بأن الناس اختلفوا في العهد
 الذهني فبعضهم جعله من أقسام العهد الخارجي وقال إذا ذكر بعض أفراد الجنس
 خارجا وذهنا فحمل الفرد على ذلك البعض أولى من حمله على جميع الأفراد
 ويسمى المعهود خارجيا أو ذهنيا فالذكر أو لا شرط فيهما وذكر نظير الذهني
 قوله تعالى وليس الذكر كالأنثى فالذكر يفهم من قوله محررا فكان معهودا ذهنا لا
 خارجا وبعضهم جعله من أقسام الجنس حيث قال اذ معنى اللام الإشارة والتعيين
 أما بملاحظة إلى حصنة معينة وأما إلى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر إلى
 اعتبار الأفراد وتسمى تعريف الحقيقة وقد يكون بحيث يفتقر إليه حينئذ
 أما أن توجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وتسمى ذهنيا أولا وهو الاستغراق
 وإن من مذهب المصنف هو الأول دون الثاني فكلما صريح في ذلك والمعتراض حمله
 على الثاني وقال ما قال وعن الثاني بأن البعض متيقن باعتبار الحكم فإنه لو كان الحكم على
 الكل كان على البعض ولو كان على البعض فظاهر وأيا ما كان الحكم على البعض متيقن
 واليتيقن في المهية باعتبار الوجود فإنه لا يوجد فرد بدون المهية وأما بحسب
 الحكم فلا يجوز أن يحكم على فرد باعتبار خصوصه ولا يلزم منه الحكم على الطبيعة
 والحقيقة من حيث هي فظهر الفرق وأندفع الاشكال ﴿ قوله ﴾ لأن البعض
 متيقن آه عورض بأن الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالا في الشرع وأحوط
 في أكثر الأحكام أعني الإيجاب والندب والتحرير والكراهة لأنها لو ترددنا
 في الإيجاب أو التحريم أو الندب أو الكراهة على كل المكلفين أو بعضهم يحتمل
 على كلهم احتياطاً وإن كان البعض أحوط في الإباحة ورد بانه على تقدير ثبوته
 لا يفيد الأغلبة الظن بكونه مراداً ولا يعارض تعيين البعض على أن عموم فائدته
 بكثرة الأفراد لا يقتضي رجحانه والألوجب تقديم العام على الخاص فيهما تعارضاً

قوله واليتيقن بيان
 لنشأتهم المعترض
 وسبب وقوعه في
 الغلط منه رحمه الله

على الإطلاق وما قيل ترجيح العام في صورة التعارض يوجب ابطال المعارض بخلافه هناك ليس بشئ لان الأبطال اعنى النسخ او التخصيص لا يلزم من الترجيح بل من التعارض فعموم الفائدة وكثرة التناول ان صالح مرجح الحمل اللام على احد محتمليه فلا شك انه يصالح لصرف الابطال اللازم من التعارض الى احد الجانبين وهو الخالص ولا فرق بين الصورتين والحاصل ان لزوم الابطال النى يدعيه هذا القائل من التعارض لامن الترجيح ثم كثرة استعمال الشارع الاستغراق في صورة تحقق المعهود خلاف الواقع والكلام انما هو في هذه الصورة وكون الاستغراق احوط انما هو بالنسبة الى العامل واما بالنسبة الى اثبات الحكم للمكلف فلا فانا اذا ترددنا في اثبات الحكم على الكل او البعض وحملنا على الكل يكون اثباتنا للحكم بمجرد الاحتمال بالنسبة الى ما وراء المعهود وهو مما لا مساغ له قط **قوله** **﴿**الأئمة من قریش قال بعض المحققين هذا انه واقع في المختصر الكبير لابن الحاجب وتبعه الشارحون وتعقبهم بعض الحفاظ بانه ليس هذا اللفظ موجودا في كتب الحديث عن ابي بكر رضى الله عنه وانما في الصحيحين وغيرهما في قصة السقيفة قول ابي بكر ان العرب لن تعرف هذا الامر الا لهذا الخي من قریش نعم اخرج احمد بسند رجاله ثقات لكن فيه انقطاعا ان ابا بكر قال لسعد بن عباد لقد علمت يا سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقریش انتم ولات هذا الامر فلعل هذا مستند من عزی ذلك الى ابي بكر فنذكره بالمعنى **﴿**قوله **﴿**قال مشايخنا أمثل فلان يلبس البرود ويركب الخيل ويخدمه العبيد والعرب مطبقون عليه مع القطع بانه ليس القصد الى خصوص منها ولا استغراق بها فهو لام الجنس والمعهود هو لا الفرد الغير المعين حتى يكون للعهد الذهني ادلا يتصور في غير المعين المعهودة والحضور الذهني والتعین الشخصی او النوعی النى يفيد الإشارة باللام **﴿**قوله **﴿**ويراد الواحد أه تفريع لما قاله المشايخ رحمهم الله كطرفيه وليس باستشهاد لكون الجمع المحلى مستعملا في معنى الجنس حتى يرد عليه ان عدم صحة الاستغراق لعدم امکان صرف كل صدقة لكل فقير لا يستلزم كون الجمع المحلى باللام مستعملا في معنى الجنس النى هو المطلوب لجواز ان يكون المعنى ان

جميع الصدقات لجميع الفقراء على طريق انقسام الاحاد على الاحاد والجواب عنه
 بانه لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد
 حاصل ظاهر السقوط لان المطلوب في هذا المقام على ذلك التقدير هو اثبات
 تلك الكلية اعني كون الجمع المحلى للجنس واستقامة المعنى المحلى كونه استغراقا
 كان او غيره تضر في هذا المطلوب نعم لو كان المطلوب جواز صرف الزكاة
 الى فقير واحد على ما هو من مذهب الجاهلية رحمه الله يتم الدليل على الشافعي
 رحمه الله في قوله لا يجوز ذلك لان الجواز لا يتوقف على هذه للجنس ومحل كتب
 الفقه ولذلك قال السيد الشريف قدس سره كون الجمع المحلى باللام مستعملا
 في معنى الجنس ليس بحاصل وهذا هو المطلوب لا ما ذكره من جواز صرف الزكاة
 الى فقير واحد وذلك ظاهر وقال في حواشي الكشف ولما استفيد منها انتساب
 الاحكام الى كل مفرد كما في المفردات المستغرقة بعينها حكم بعض الاصوليين
 بان الجمع المعروف بلام الجنس بطل عنه معنى الجمعية وان الجمع المعروف بمجاز عن
 الجنس حيث لا يصح الاستغراق ولا انتساب الاحكام الى كل واحد **قوله**
 ولو لم يحمل لبطل اللام اصلا **آه** اعترض عليه بانه يجوز ان يحمل على ما يصح
 اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وضروره في الذهن فيكون اللام معمولا
 والجمعية باقية من كل وجه **واجاب** عنه السيد الشريف بانه لا فرق على
 هذا التقدير بين المعروف والمنكر اعني بين قوله لا تزوج النساء ولا تزوج
 نساء فلا يكون حرف اللام معمولا اصلا **واما** كونه للاشارة الى حصول المعنى
 في الذهن فمما لا يفيد بالنظر الى الحكم الشرعي فائدة معتد بها واذا عدل عن
 الجمع الى الجنس كان معمولا بحرف اللفظ الى المعنى الاخر لا لكونه اشارة
 الى حضور الجنس كما توهم **فاعترض** **قوله** وهذا معنى كلام **آه** حيث
 قال ان مثل لا تزوج النساء ولا تشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان
 هذا جمع صار مجازا عن الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا فصار في العهد اصلا وان جعلناه
 جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان
 الجنس اولى ولعل المعنى من هذا الكلام ان صيغة الجمع تدل على الكثرة التي

فوق اصل الكثرة على الإطلاق من ثلث فصاعد أو اللام تدل على معهودية
تلك الكثرة فإن كان هناك عدد معين من الكثرة معلوم عند المخاطب فاللام
تدل عليه وتكون للعهد الخارجى والافيهكون المعهودية التى تستفاد من اللام
الكثرة العامة المستغرقة ففى هذه الامثلة اذا ابقينا اللفظ جمعا فيما لم يرد
الكثرة المعينة والكثرة المستغرقة يكون المراد اصل الكثرة الجمعية اعنى الثلاثة
فصاعد افيبلغو حرف اللام بالكلمة واذا حملناه على الجنس وهو يشمل الواحد والكثير
فيقع على الاقل ويحتمل الكل واللام يدل على تعيين ذلك على التقديرين
فيكون هذا اولى واصح واقرب الى الحقيقة وارجح كيف وقد علمت ان التحقيق ان
اللفظ لا يدل الا على مسماه واللام لا يدل الا على معناه وهو التعريف والاشارة الى ما
يعرفه المخاطب من ان المعنى من اللفظ ماهو وبهذا يضحل ما قيل انه يجوز
ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة مع بقاء معناه من كل وجه ولا نسلم انتفاء
العهد الذهنى فى شىء من الصور وتقديره تقدير باطل وان الجمع فى المعهود والمستغرق
حقيقة وفى الجنس مجاز وذلك لانك قد عرفت ان اللفظ فيما صدق عليه حقيقة سواء
كان بعضا او كلا ولذلك صرح جماعة من علماء العلم ومهرة الفقهاء بترجيح
تعريف الجنس على الاستغراق وفى العهد الذهنى لا يدل على المعهودية اصلا
ولئن دل فلا يدل الا على البعض الذى يدل عليه اصل الصيغة وليس بالفائدة
الجديدة المعتبر بها بالنظر الى الحكم الشرعى كما ذكره المصنف رحمه الله وبينه
السيد الشريف قدس سره هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول والحق النبى
لا يسوغ عنه العدول **قوله** والاكثر على انه غير عام وهم العراقيون
من اصحابنا الحنفية بناء على شرط الاستغراق فى العام ومن لم يشترطه فيه كحنفية
ماوراء النهر فهو عام عندهم قال بعض الافاضل واخراجها عنه على هذا رأى
ليس على ما ينبغي **قوله** الا الله اه اجيب عنه به منع كونه استثناء بل المعنى
او كان فيهما الهة غير الله وصف بالاعتناء الاستثناء **قوله** م شمول ما قبلها لما بعدها
ودلالته على ملازمة الفساد لكونها فيهما ما دونه والمراد ملازمة لكونها مطلقا او معه
هه لالها على غير كما استثنى بالايملا عليها **قوله** اسلب العموم اى رفع
الايجاب الكلى ونفى الشمول لان نقيض الايجاب الكلى رفعه وسلبه سلبا بسيطا من

غير دلالة على كون السلب كليا او جزئيا فلا يكون فيه دليل على نفى الرواية
على ما ذهب اليه المعتزلة وغيرهم من المبتدعة والحق ان ظاهر الآية وسياق
الكلام انه لغوم السلب وشهول النفي لكل واحد فيكون سلبا كليا فان ليس كل
انما يكون سلبا جزئيا اذا اريد منه سلب المجهول عن الموضوع واما اذا كان
المراد منه سلب القضية بمعنى انها ليست بمحققّة في نفس الامر يكون سلبا كليا
وهو الظاهر فيما نحن فيه لان الجزئي لا يفيده فائدة على ان هذا ينبغي ان يكون
مجازا عن الجنس فهو لغوم السلب كقوله تعالى فان الله لا يحب الكافرين فيفيد
سلب الحكم عن كل فرد ولكنه لا يدل على نفى الرواية بل على نفى الادراك
المستلزم للاحاطة كما في قوله تعالى ان المذركون وهو اخص منها ولئن دل
فهوماً ولم يدل عليه الايات البينات والحجج الجليات ومنه ذهب السلف واهل السلامة
في النصوص التي لا تتعلق بها حكم ناجز عدم الخوض في معناها والسكوت عن
طلب المراد منها بل الواجب هو الاقرار بها والتصديق بوجوبها على مراد
الله ورسوله وتفويض علمها الى من انزلها ومن انزلت اليه فكل من اثبات
الرواية ونفى ادراك الابصار ثابت في مقتضاه وحق بالمعنى الذي عنه
قوله ﴿ والكلمة التوحيد ﴾ فان صحة الاستثناء تدل على عموم الصدر وقيل
يعنى انه لو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق
تعالى توحيدا واجماعا على انه توحيد وللإشارة الى هذا التقرير لم يقل لقولنا
لا اله الا الله ولصحة الاستثناء وفيه نظر لانه انما يصح هذا الحكم لو كان الاستثناء
اثباتا من النفي وليس كذلك كما تقرر عند الحنفية ﴿ قوله ﴾ والنكرة في
موضع الشرط قيل عليه عموم النكرة في موضع الشرط ليس الالغوم هو في موضع
النفي وذلك لان الشرط في مثل ان فعلت فعبدته هو للمبين على تحقيق نقيض
مضمون الشرط فان كان مثبتا فهو يمين للمنع وان كان منقيا فهو لا يحمل ولا شك
ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيده الايجاب الجزئي فنقيضه السلب الكلي
والغوم وفي الشرط المنفي بالعكس ورد بان المحصر ممنوع لجواز ان يكون
المراد في مثل قوله ان قتلت كافرا فعبدى هو الحمل عليه لكفره وتحرير العبد

شكره **قوله** النكرة الموصوفة بصفة عامة أه قيل عليه ليس كل وصف يصلح
قرينة المعلوم للقطع بانه لا عهوم في مثل لقيت رجلا عالما والله لا جالس رجلا
عالما ولا كلمن اليوم رجلا كوفيما ولا تزوجن امرأة كوفية بل يصدق الخبر ويحصل
البر بواحد والقرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تهمة خير
من جرادة واكرم رجلا لامرأة الى الجنس دون الفرد فالخاص ان عهوم النكرة
في غير موضع النفي انما هو بحسب اقتضاء المقام نعم انه يكثر في الموصوف بوصف عام
اجيب عن الاول بان الاصل مطرد الا انه يتخلف عنه الحكم لما نفع هو انه ليس
في وسعه ملاقات الجميع ومجالستهم ومكالمتهم والتزوج بهن ولو عادة فكان
من قبيل المقصور على البعض بالعادة وبان العهوم ليس بالنظر الى الفعل
بل بالنظر الى صدق الخبر وحصول البر فانه يحصل اذ القى واحدا منهم
او جالسها او كلمه او تزوج واحدة وكذا في مثل لا كلم الا رجلا كوفيا بالنظر الى اباحة
التكلم لا الى لزومه وعن الثاني بان الكلام في الالفاظ التي تفيد العهوم باسم الجنس
لان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فاذا وصفت بصفة عامة افادت نفي ارادة
الواحدة فيمتعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف واذا عريت عن الوصف بقيت
على ما كانت عليه من الدلالة على الواحدة الشخصية والجنس **قوله**
بصفة عامة لا تختص بفرد واحد من افراد الموصوف احترار عن نحو لا يجالس
الارجل لا يدخل داره وحده قبل كل احد وليس المراد من عهوم الصفة المعنى المعتبر
في الفاظ العام فلا يرد ان صفة النكرة لا تكون الا نكرة مثلها فاذا جاز عهومها حال كونها
صفة فيما بال النكرة الموصوفة لاتعم وحدها **قوله** عندنا آه لقوله تعالى
ولعبد مؤمن آه اشارة الى رد من زعم ان عهوم النكرة الموصوفة تختص بغير
الخبر او بكلمة اى او بالنكرة المستثناة من النفي للقطع بان هذا الحكم عام في كل
عبء مؤمن وكل قول معزوف **قوله** فيعم بعهوم العلة آه فلا يحنث بمجالسة
عالمين واكثر بخلاف قوله لا يجالس الارجل احيث يحنث بمجالسة رجلين لان
النكرة اذا كانت موصوفة فلا استثناء بصفة النوع فيتناول ذلك النوع لصيرورته
مستثنى واذا كانت غير موصوفة فلا استثناء باسم الشخص فيخص به فان قيل

يجوز في الأولى أن يراد لاجالس الارجل موصوفا بصفة العلم وفي الثانية لاجالس
الرجال فهذا الفرق تحكم قلنا الحكم في النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون
الذات لسقوط اعتبارها بدون الصفة فكانت الصفة هي المعتبرة والمقصود بالذات
فاعتبر تعميمها دون توحيد الذات الا اذا نص على اعتبار التوحيد واما اذا كانت
غير موصوفة والمستثنى منه غير مذكور فيقدر من جنس المستثنى ما يصح
منه الاستثناء لانه امر ضروري مقدر بقدر الضرورة فلو كان المستثنى عاما
يلزم استثناء الكل من الكل بلفظه وهو فاسد لان المستثنى منه عام لوقوعه في سياق
النفي **قوله** كان الرجل عاميا ايضا قال ابو المعين رحمه الله هذا فيما اذا
كان المذكور غير متعين عند المتكلم والسماع الا بهذه الصفة ولا منصوص
على اعتبار التوحيد واما اذا كان متعينا عند المتكلم لعهد وقع له به من مشاهدة
سابقه على التكلم غير انه غير متعين عند السماع لعدم المشاهدة او منصوص
على الوحدة فالنكرة لا تعم بعموم الصفة كما اذا قال رأيت في موضع كذا رجلا
كوفيا او رجلا واحدا لان الرجل المذكور تعين ذاته عنده بالعهد السابق
فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصير الاسم المنكر
تابعها في العموم **قوله** والنكرة في غير هذه المواضع آه قيل عليه هذا
يشمل النكرة المصدرة بكل والمستغرة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس
وقولهم ثمرة خير من جرادة مع انها عامة واجيب عنه بان النكرة المصدرة بكل
بمنزلة المستثنى من هذا الحكم لمجيء حكمها فيما بعد وعموم نفس و ثمرة مجاز لا
حقيقة على ارادة الكل من الجزء مع ان المراد من قوله خاص ان الخصوص حقه
واصله وهو لا ينافي عروض العموم باقتضاء المقام وقيل ثم النزاع في عموم
النكرة في الانشاء والخبر لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم
لكل فرد حتى يجب في مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة بل المراد ذبح اى بقرة فان
سمى هذا عاما فعام والافلا والحنفية جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرا فكل نكرة كذلك والافلا جهة للعموم
وهذا طعن على الحنفية شكر الله مساعيهم بانهم مناقضون لانفسهم حيث جعلوا

مثل من دخل آه عاما ولم يجعلوا النكرة في موضع الاثبات كذا لك مع انها لا فرق
 بينهما واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان العبارة فيمن دخل مستغفرة لكل فرد
 ولو على سبيل البدل بخلافه هنا فانها متعرضة لواحد يمكن تحققة في ضمن اى معين
 ولا عوم فيه اصلا واجاب العلامة الفخري رحمه الله بان على خاصا بعارض القيد لا ينافى على
 عاما باصله كما في من دخل الحصن اليوم وحده قبل كل احد **قوله** لكنها تكون مطلقة
 اى تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد فان المطلق عند مشايخنا
 الحنفية من رهم الله هو الممتنع للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات
 والمهية في نفسها واحدة ولا كثيرة وذلك لان اسم الجنس عندهم موضوع لنفس
 الطبيعة دون الافراد والفرق بينه وبين علم الجنس ان علم الجنس موضوع لها
 باعتبار الحضور الذهني والتعين النوعي بخلاف اسم الجنس فهو دال عليها من غير
 تعرض لقيد ما وقيل عليه لانسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان
 معنى ان تدبحوا بقرة وتحرير رقبة ذبح فرد من البقرة واعتاق واحدة
 من الرقبة ولهذا فسر المحققون بالشايخ في جنسه بمعنى انه لخصه محتملة لخصص
 كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين قلت اللفظ لا يدل الاعلى
 معناه وهو نفس الحقيقة على التحقيق وعند اهل الحديث ما يفهم منه الفرد في مظاهره
 انما هو من دلالة التنوين بدليل اطلاقه بدونها على الواحد والكثير واما الذين
 فسر والمطلق بقولهم انه الشايخ في جنسه ليسوا منهم في شىء بل هم القائلون
 بوضع اسم الجنس للفرد المنتشر وهو بمعنى من التحقيق وانى لهم التناوش من
 مكان سحيق وانما المحققون هم الذين فسر والمطلق بقولهم هو المتعرض
 للذات دون الصفات وذهبوا الى ان اسم الجنس موضوع للطبيعة دون
 الفرد المنتشر **قوله** فاذا اعيدت نكرة كانت آه اى الاصل في الاعادة
 عند الاطلاق وخلص المقام عن القرابين والدليل هو هذا التفصيل يعنى ان العبرة
 للثاني فان كان معرفة فهو الاول سوا عكن معرفة او نكرة والافغيرة كذا لك والافغيرة
 يمكن القول يا هاهنا هذه القاعدة في مثل قوله تعالى امنوا بالله ورسوله والكتاب
 النبى نزل على رسوله والكتاب النبى انزل من قبل فانه اعيد المعرفة معرفة

مع المغايرة بينهما وما في التلويع كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب غلط فانه ليس في القرآن آية على هذا التركيب بل نظم الآية الكريمة قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لآية وكذلك غلط في ذكر آية سورة الانعام حيث اقحم فيها لفظ اليك بين قوله انزلناه وقوله مبارك وقال كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله آه وفي مثل قوله تعالى وهو الذي في السماء وفي الارض اه فانه اعيد النكرة نكرة مع عدم المغايرة بينهما وفي مثل قوله تعالى وهذا الكتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا العلم ترحبون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فانه اعيد النكرة معرفة مع المغايرة بينهما وفي مثل قوله تعالى انما الحكم واحد فانه اعيد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة بينهما وذلك لان المقصود من وضع القواعد هو التمكن من الاستدلال على مطلوب نظري ومعلوم خفي بجعلها كبرى على صغرى سهلة الحصول واذا كان المطلوب معلوما في نفسه مخفيا بقراين لفظية او عقلية فالقاعدة مستغنى عنها وذهب صاحب الكشف الى ان العبرة للمعرفة منهما فان اعيدت النكرة نكرة فالثانية مغايرة للاولى والافعينها لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا سواء قدم او اخر ومثل بشعر الفخذ الزمانى * شعر * صفحنا عن بنى ذهل * وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن * قوما كالذي كانوا * وهذا البيت اوردته ابو تمام الطائى في كتاب الحماسة وتماه شعر * فلما صرح الشر * فامسى وهو عريان * ولم يبق سوى العد وان * دناهم كما دانوا * مشينا مشية الليث * غد او الليث غضبان * بضرب فيه توهين * وتخضيع واقران * وطعن من فم الزق * غدا والزق ملاعن * وبعض الحلم عند الجهل للذلة اذعان * وفي الشر نجاة حين لا ينجيك احسان * واعترض عليه بان الاستغراق غير لازم من التعريف بل الاصل العهد وان اعادة المعرفة نكرة مع المغايرة بينهما كثير كما في قوله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واجيب بان

وضمن هذا الفاضل
العلامة ابو الحسن
على ابن امر الله الحنا
ثى من اعيان علماء
الدولة العثمانية
رحمه الله في قوله شعر
لنا بالشام اخوان *
بظهر العيب غوان *
وابدوا في لجفاشانا *
به وجه الصفا شانوا *
وظنوا انهم وهلوا *
وما غدروا وما خانوا *
فلما ان راينا الذهل *
داب الناس من كانوا *
صفحنا عن بنى ذهل
وقلنا القوم اخوان *
منه رحمه الله تعالى

كلامه عند تعذر العهد وانتفاء القرينة وفي الآيات صوارفي عنه وقرأين للمراد
ولهذا تمسك بالبيت دون الآيات وأن مدلول الكل الأفرادى ليس هو مجموع
الأفراد ابتداء بل واحد بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير إلى ان يستغرق جميع
الأفراد فيكون مدلول النكرة عين المراد وادخلها فيه انتفاء قوله **﴿** قوله **﴿** لان الأصل
في اللام العهد ما لان الكلام في المعرف باللام دون المعرف بالاضافة وقد
نص على ذلك بعضهم اولان الاضافة فرعه ومشاركة له في هذا الحكم فيبانه بيانها
﴿ قوله **﴿** اي اذا اعيدت المعرفة نكرة آه دفع لها عسى ان يتوهم من المتن
ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت مغايرة للاول واذا اعيدت
نكرة كانت عينه **﴿** قوله **﴿** الآية نوقش فيه بانه ليس في موقعه لانها انما
تدكر فيه اذا كان المذكور بعض آية وتعلق المقصود بها بعك وهناقضت الجملة
ويمكن ان يقال ان المصنف رحمه الله اراد به الجملة الاولى واسقط الفاء لعدم تعلقها
بالمقصود وافادة ايرادها تشويش للنهن بالاتفات الى ما قبلها ولا نسلم تمام المقصود
بدون الجملة الثانية **﴿** قوله **﴿** والاصح ان هذا تاكيد آه اشارة الى ما وجه به شرح
كلام فخر الاسلام رحمه الله قوله وفيه نظر بان الجملة الثانية ههنا تاكيد الاولى
لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانه تكرر مراراً فلا تدل على تعدد
اليسر كما لا يدل قولك ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على تعدد الكتاب
وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج ذات يوم فرحاً مستبشراً وهو
يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين ان صح فلانسلم تعلقه بالآية وكذا ما روى
عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما **﴿** قوله **﴿** غير من كور
أهمل مراده انه غير من كور في اصل هذا الكتاب يعنى اصول فخر الاسلام رحمه الله
او غير من كور في كلام المشايخ رحمه الله وقوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عى وقوله
سبحانه ورفع بعضكم فوق بعض درجات وامثال ذلك يصالح نظير الاله او مراده
انه غير من كور مراد به غير الاولى مع الخلو عن القرائن فلا يكون شىء من الامثلة
المذكورة نظير الاله ولذلك مثل صاحب الكشف بما ورد في الشعر دون الآيات
﴿ قوله **﴿** وهى نكرة تعم بالصفة آه كسائر النكرات والمراد الوصف المعنوى

لأخصوص النعت النحوى لان ما بعدها قد يكون خبرا وصلة وشرطا نحو اياكم
 احسن عملا واياكم يا تينى بعرشها وايا ماتد عواقله الاسماء الحسنى قيل والظاهر ان
 عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار
 واعتق اى عبيدى دخل الدار وصحة توحيد الجواب مثل عمر واوزيد وعود
 ضمير المفرد فى مثل اى الرجال اياك لا تبدل على الخصوص ورد بمنع ان هذا
 الفرق لأجل عموم كلمة اى لم لا يجوز ان يكون من اشتغال قوله عبدا على التنوين
 الدال على الفردية دون اى ولا نسلم عمومها من غير وصف وبيان الاستدلال
 على هذا المدعى ليس بصحة الجواب بالمفرد وعود ضميره اليه بل بعدم الصحة
 الابه كما صرح به صاحب الكشف رحمه الله على انه فى مانحن فيه كثير بل مطرد
 وفى غيره قليل **قوله** لا يعتق الا واحد وهو الاول ان وقع الضرب على
 الترتيب لعدم المزامم والافه اختاره المولى منهم **قوله** قطع الوصف عنه
 أه لان الضرب انما اضيف الى المخاطب دون النكرة التى عبر عنها باى **قوله**
 وهذا الفرق مشكل من جهة النحو اه اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب
 قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين
 بخلاف قوله والله لا اقر بك الا يوم اقر بك حيث يعم بعموم الوصف مع الاسناد
 الى ضمير المتكلم حيث لا يكون اىلاء فله ان يجمعها متى شأ لان الفعل متصل
 بالزمان حقيقة فيجوز صيرورة اليوم عاما وبيان المفعول به فضلة يثبت ضرورة
 فيتقدر بقدرها فلا يظهرا اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فان صرح به وقصد
 وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم واعتراض عليه بان الضرب
 صفة اضافية اهاتعلق بالفاعل والمفعول وهو وصف الكل منهما ولا امتناع فى قيام
 الاضافيات بالمضافين وبيان اثر المفعول ههنا انها هو فى ربط الصفة بالموصوفى
 لافى التعميم وكونه ضروريا لا ينافى الربط كالفاعل والجواب ان الفعل متى
 اسند الى الفاعل كان المصدر هو المصدر المعلوم وهو صفة الفاعل والمصحح
 لتوصيفه به والذى يكون صفة للمفعول هو المصدر المجهول وهو ماء خذ فعله
 وهما متغايران بالنات ومن مقولتين متباينتين فالها اسند الفعل الى المخاطب

الفاعل ههنا كان هو المصدر المعلوم فقد قطع الربط عن الغايب المخر وب
 بمعنى انتفاء مصداق الحمل ومطابق الحكم ومصحيح الوصف عنه بخلاف الطرف
 المفعول فيه وهو متحقق فيهما على كل حال وقد نص هذا المعترض في شرح
 المقاصد وغيره على أن امتناع قيام الإضافات الخصة بمحليين من البدييات التي
 يكفى فيها التنبيه وهو كذلك بالضرورة وكون اتصال الفعل المتعدي بالمفعول
 به أشد لاحتياجه في التعقل والوجود جميعاً **ون** المفعول فيه فان احتياجه اليه
 في الوجود فقط فمع أنه مما لا دخله فيما نحن بصدد معارضه بان الزمان يدل
 عليه الفعل وضعاه وأنه لازم لكل فعل متعدي وغيره وكون احتياجه اليه لأنه فعل
 بخلاف المفعول به حيث لا يلزم لكل فعل ولا يدل عليه ولا يحتاج اليه لأنه فعل بل
 لأنه متعدي وتحقيق ذلك أن الفاعل إذا حدث فعلاً صدر منه صفة حقيقية تقوم
 بالمنفعل وصفتان اعتباريتان تقوم أحدهما بالفاعل وهو المصدر المعلوم
 ومبنى فعله ومن مقولة أن يفعل والأخرى بالمفعول وهو المصدر المجهول ومبنى
 فعله ومن مقولة أن ينفعل والمتولات حقايق مختلفة متباينة والصفة الحقيقية التي هي
 الحاصل بالمصدر هي غاية المقولتين ومنتهاهما وتكون كما وكيفاً ووضعاً وإيناً
 ففي المثال المذكور في المتن أولاً وصف بالفعل العبيد فيعدهم بالوصف دون المفعول
 المخاطب وفي المثال الثاني وصف به المخاطب الفاعل دون العبيد المفعولين
 إذ تقرير الفعل صفة للفاعل يقطعه عن المفعول فله درقدها المشايخ الخفية
 رحمهم الله ما دق نظرهم في معاني الكلم وما عرفهم بغوامض الحكم **وقوله**
 وليس البعض أولى أه منع ذلك بان السابق أولى وأرجع على تقدير ضرر بهم
 على الترتيب للوحدة من كل وجه فيتحل به اليهين ولا يعتق أحد من اللاحقين
 ولا يلزم من عدم الأولوية على تقرير الاجتماع عتق كلهم لجواز أن يعتق
 واحد منهم ويكون الخيار للضارب بالتخيير الحاصل من المولى على ما هو مبنى
 كلامه وإلى المولى على ما هو المذهب الأتري أنه يعتق الواحد منهم في اعتق
 واحد من عبيدي مع خيار التعيين إلى المولى والجواب عنه أن المولى إنما علق
 العتق فيما نحن فيه على ضرب عبيده وقد حصل وأعل المصنف لا يسام من خلية

السبق فيه ولا الاختيار من احد وقد امكن تصحيح كلامه بهذا الوجه مع بقاء
 معنى الوحدة فاي حاجة الى اعتبار السبق واختيار المعتقد بخلاف العتق المبهم
 فانه لما وقع كان له تعيين المراد صيانة لكلامه عن الفساد **قوله** اذ هنا يملك
 التخيير **آه** قيل عليه هذا غير مطرد في مثل اي عبيدى وطائفة دابتك او غصه
 كلبك فهو حر لانه لا يتصور فيه الاختيار من الفعل المخاطب فان لا شك في اختيار
 المخاطب في المثال الذى اورد المصنف رحمه الله واما في ما لا يكون التخيير
 مفوضا الى المخاطب يقع اختيار الفاعل ويثبت الواحد لا بمعنى انه يعتقد واحد
 مبهم يتخير في تعيينه الفاعل بل بمعنى ان العتق يقع على من اتفق له اختيار الفاعل
 في فعله في صورة الانفراد ويكون عتقا مبهما في صورة الاجتماع ويكون الخيار فيه
 الى الهولى او المخاطب صونا للوحدة بل يجرى هذا في مثل اي عبيدى اصابه
 الحمى او اخذه الوجع وفي الصورة الثانية علق على ضرب المخاطب الذى
 هو وصف له وليس فيه معنى الوحدة فيما ضرب على الاجتماع ولا مدخل فيه
 بتفرد كل المضر وبين بوصف المضر وبية والحاصل ان في المثال الاول الضرب
 صفة العبيد فيعموم بالوصف على راي المشايخ رحمه الله ويكون هو المعلق
 عليه ويعتق الكل مع بقاء معنى الوحدة على راي المصنف رحمه الله وفي المثال الثانى
 قطع الوصف فلا تعم على رايهم ويبطل معنى الوحدة اذا عم على رايه فلا يعتق
 الا الواحد وينحل اليمين بالاول في صورة الترتيب ولا يقع شىء في صورة
 الاجتماع ولو سلم فيكون عتقا مبهما يكون الخيار فيه الى الهولى فليتامل **قوله**
 وهو يقع خاصا **آه** بجمع الصلة وافرادها نظرا الى اللفظ والمعنى لتعدد دابعتها كما
 في الايتين واعترض عليه بان العموم في من دخل دار ابي سفيان **آه** ليس في جميع
 ما يصاح كلمة من بل في كفار مكة يوم الفتح من دخل داره ومثله ثابت فيهما العمومها
 جميع من سمع ومن نظر من المنافقين فكيف يجعل الاول عاما والثانى خاصا واجيب
 بان المراد في الاول كل من دخل منوم في هذا اليوم وفي الثانى ليس كل من يستمع
 وينظر **قوله** يعتق الكل **آه** من الاعتاق وكذا في قوله يعتقهم الا واحدا
 يعنى يكون له ولاية الاعتاق اذ لا يقع العتق بنفس المشية لان في المسئلة الاولى

تعم بعموم الصفة التي هي مشية الفاعل وهو العبيد وفي الثانية المشية صفة للشائي
 فلا تكون صفة للعبيد فلا تعم وقيل أنها ترجع البيان وتاكيد العموم
 في الأولى على التبعية الأصل في من بقرينة إضافة المشية إلى ما هو
 من الفاظ العام كقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم بقرينة واستغفر
 لهم وقوله ترجى من تشاء منهم بقرينة ذلك أدنى أن تقر أعينهن لأن المناسب
 عموم الاستغفار وعموم الإقرار وإما في الثانية فاخلو الكلام عن تلك القرينة
 كما في من ينظر ويستمعون فبقي كلمة من على التبعية الذي هو الأصل
 والشائع الكثير الاستعمال فأن وقع الاعتناء على الترتيب يعتق من عدا الأخير
 في المسئلة الثانية والا فيكون الخيار إلى المولى ﴿ قوله ﴾ ولأنه متيقن أنه
 اعترض عليه بأن البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجرى لا الأعم منها
 باتفاق النجاة ولذلك احتاجوا في التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم
 وقوله تعالى إن الله يغفر الذنوب جميعا وقالوا لا يبعد غفران الجميع لقوم
 والبعض لقوم أو خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الأمة
 ولم يذهب أحد إلى أن البعضية لا تنافي الكلية وحينئذ لا نسلم أن التبعية متيقن
 وأجاب عنه السيد الشريف قدس سره بأن الفاضل الرضى قد صرح بعدم
 المنافاة حيث قال وإذا كان خطابا لأمة واحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافي
 غفران كلها بل عدم غفران بعضها يناقض غفران كلها انتهى وبأن المراد من
 قوله التبعية متيقن أن تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقدير يرى
 التبعية والبيان فلم يدع أن التبعية هو مفهوم لفظ من متيقن يدل على
 ذلك أنه قال فإرادة البعض متيقنة وإرادة الكل محتملة كيف وقد وقع في كثير من
 النسخ هكذا أي البعض متيقن والحاصل أنه أخذ القدر المشترك بين التبعية
 والبيان وحكم بأنه متيقن ومراده كون العمل مخصوصا بالبعض هذا ويكون
 ضمير قوله ولأنه إلى البعض المفهوم من التبعية ﴿ قوله ﴾ فيبطل التبعية
 أهـ قيل عليه أنه إذا كان على تقدير المشية دفعة وإما على تقدير الترتيب فيصدق
 على كل واحد أنه شاء المخاطب عمقه حال كونه بعضا من العبيد فيكون معنى

التبعية مراعى مع عموم الوقوع كما فى المسئلة الاولى والجواب ان المولى انما
علق الغتق على مشية المخاطب ولا مدخل فيه لشيء آخر والمتاخر كالمقدم
فى كونه ممن تعلق به مشية المخاطب وليس البعض اولى من البعض فيسقط معنى
التبعية بالكلية وهو خلاف قوله ﴿ فى غير العقلاء وقد يستعمل مجازا فى
غير ذلك يدل عليه ما روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبون من دون الله
حصب جهنم قال ابن الزبيرى قد عبت الملائكة والمسيح افرأيتهم يعذبون فقال
عليه الصلوة والسلام ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لا يعقل وفى الكشاف وغيره
فى تفسير قوله تعالى والسماء وما بينهما والقادر الذى بينهما ﴿ قوله ﴿ وقد مر
وجهما الى وجه القولين اما وجه قول ابى حنيفة رحمه الله فان من للتبعية فيجب
ان يكون النفوس اليها مشية البعض من الثلاث واما وجه قولهما فهو ان من
لابيان والثلاث تمام العد والم شروع فى الطلاق ﴿ قوله ﴿ وهما محكمان قيل
يعنى انهما لا يقعان خاصين بان يراد من كل رجل وجه مع الرجال الواحد وليس
المراد انهما لا يقبلان التخصيص فان قوله تعالى الله خالق كل شيء وهو على كل
شيء وكيل وقوله سبحانه وخلق كل شيء فقدره تقديرا خص منهما البارى تعالى
واما الذى وقع فى اكثر نسخ التلويع من قوله والله خلق كل شيء فليس به وجود
فى نظم التنزيل وقد عرفت ان القصر بالعقل كالقصر بغير المستقل لا يورث
شبهة فى الدلالة فخرج البارى من هذا الحكم لا ينافى الاحكام وقال البيضاوى
رحمه الله الشىء يختص بالموجود لانه مصدر شاء اطلق بمعنى شاءتارة وحينئذ يتناول
البارى تعالى كفى قوله تعالى قل اى شىء اكبر شهادة قل الله وجمعنى شىء اخرى اى شىء
وجوده وما شاء الله فهو موجود فى الجملة وعليه قوله تعالى ان الله على كل شىء قدير
﴿ قوله ﴿ بخلاف سائر ادوات العموم كالمحملى باللام ومن فانه سبق انهما يقعان
خاصين ﴿ قوله ﴿ فان دخل الكل على النكرة اى اذا اضيفت اليها توجب احاطة
الافراد واذا اضيفت الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء لعدم الافراد فيصح كل رمان
ما كولوكل رجل يشبعه هذا الرغيف وكل الرجال يحمل هذا الحجر لا كل الرمان
ما كولوكل الرجال يشبعه هذا الرغيف وكل الرجل يحمل هذا الحجر ومثل قول

الشاعر * شعر * قد أصبحت أم الخيارات تدعى * على ذنبا كله لم اصنع * ماول فلعله مبني
على تقدير جز منكر * قوله * معا احترام عن دخولهم على التعاقب فيختص
الاول بالنفل فيه لان الاول هو الفر دالسابق على غير من جنسه فلا يصدق على
غيره * قوله * المتخلف الذي يقدر دخوله عند فتح الحصن للمر من معنى الاول
* قوله * بخلاف من دخل بدون لفظ كل فتدخل عشرة معاقيل اي لم يكن لهم لالواحد
منهم شيىء علانه ليس عموم من على سبيل الاجتماع كعموم جميع ولا على سبيل
الانفراد كعموم كل بل عموم الجنس بل عمومها انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في
موضع النفي فلا مشاركة تصح الاستعارة وردبانه لم يجوز كون العموم جامعا
وصح استعارة الجميع للكل مع مخالفتها في قيد الاجتماع والانفراد مع ان عموم من
وضعي لا استعمال كالنكرة في سياق النفي وقيل معناه ان العشرة تستحق نفلا
واحدا لان من شرطية فلا تبدل على العموم ويثبت الاقل صيانة للكلام العقلا عن
الالغاء * قوله * عام على سبيل البديل قيل هذا مخالف لما ذكره شمس الائمة
وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا
الحصن اولاه كذا فتدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال
الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه
دون من دخل بعده وردبان التحقيق انها عامان وضعا وقد يقعان خاصين
بعارض قيد وكلامهما مبني عليه وجعله خاصا بعارض القيد لا ينافي كونه عاما باصله
* قوله * فيتعدد الاول ويكون المراد منه السابق الغير المسبوق لا الفر دمنه
فلا ير دانه يقتضى استحقاق كل واحد غير الاخير في صورة التعاقب وهو
خلاف تصريحهم * قوله * الاول عبارة عن الفرد السابق آه قيل عليه ان اول
هنا ظرف به معنى قبل وليس من اوصاف الداخلين ولذلك صح دخول التنوين
عليه قال في الصحيح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول والمعنى اول من
هذا العام واما اذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولاي قبل هذا العام
فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الدا خل اولامثلا اسم لذلك
* قوله * فالقرينة هي ما ذكره المصنف رحمه الله من ان تخلف غيره لا يوجب

حرمان الاول عن استحقاق النفل لاما في التلويح من ان هذا التشجيع الى اظهار
 الجلالة فلما استحقه الجماعة بالدخول او لافالواحد اولى لان الجلالة في ذلك اقوى
 لان الاولوية في حيز المنع اذ المقصود التحريض والحث والتشجيع لفتح الحصن
 لا مطلقا لفتح ربما لا يتيسر بدخول واحد فيكون دخول الجماعة هو المقصود
 ﴿ قوله ﴾ وهذا بحث في غاية التدقيق آه قيل عليه لو حملوا الجميع على
 حقيقة وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى ورد بان
 المقصود من التنفيل التشجيع لفتح الحصن وهو ربما لا يتيسر بدخول الواحد فيكون
 دخول الجماعة اذ خل في المقصود من دخول الواحد والثابت بدلالة النص
 يجب ان يكون مثله او اقوى ﴿ قوله ﴾ حكاية الفعل آه يريد
 نقل مسألة ذكرت في بعض كتب الاصول من ان الفعل المثبت لعموم له على ما حققه
 السيد الشريف قدس سره وهو كما ترى معنونة بحكاية الفعل وهي غير المسئلة التي
 تعنون بحكاية الحال مثال الاولى صلى في الكعبة وقنت في الصبح ومثال الثانية
 قضى بالشفعة للجار ونهى عن بيع الغرار يدل على ذلك تمثيل المصنف
 وتعليله وعدم ذكره الخلاف فيه ومنعه كون مثل قضى بالشفعة منها فيما في التلويح
 تحرير محل النزاع انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعاله صلى الله عليه وسلم بلفظ
 ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرار وقضى بالشفعة للجار هل يكون عامام
 لا آه ليس بشيئ لكونه غبطا في المقصود وغلطا بين المطالبين ﴿ قوله ﴾ نحو صلى
 قيل عليه انما يكون من محل النزاع على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات
 والازمان والجواب عنه ان المسئلة منها اتفق عليه الحنفية والشافعية وليست من محل
 النزاع وجعل منه مبنى على ما توهم من كون هذه المسئلة عين مسألة حكاية الحال بلفظ
 ظاهره العموم ﴿ قوله ﴾ بالقياس اى بالدليل من دلالة نص او قياس فقه
 او نحو ذلك ﴿ قوله ﴾ قال الشافعي رحمه الله نسبة هذا القول اليه غير صحيحة
 وان وقعت في الهداية والكافي وغيرهما الان منه به كهذه بنى في جوار النفل والفرض
 جميعا على ما صرح به المصنف في شرح الوقاية وشرح الهداية وغيرهم
 وهو الوجود في كتب الشافعية وانما لم يجوز الشافعي المصولة في الكعبة الى الباب

مطلب حكاية الفعل

اذا كان مفتوها والعتبة غير مرتفعة ولا سترة هناك قدر مخرة الرجل ﴿ قوله ﴾
 فليس من هذا القبيل قيل عليه مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي صلى
 الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للمجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا قال السيد
 الشريف حاضل كلام المصنف رحمه الله ان الراوى في الاول اعنى صلى نقل فعله
 من افعاله عليه الصلوة والسلام وليس له عموم اصلا وفي الثاني ذكر حالا متضمنا
 للقول فالظاهر انه نقل بمعناه فيكون عاما ولو سلم انه بيان لحال في قضية معينة
 فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو بقرينة ولذلك اسند القضاء على العموم
 اليه فيكون حجة وحينئذ لا يتوجه عليه شيء من ما تخيله قلت ومن تخيلات ان
 الاحتجاج انما هو بالمحكمي لا بالحكاية والعموم في الحكاية لا المحكمي ضرورة ان الواقع
 لا يكون الا بصفة معينة وذلك لان بيانه يفيد ان العموم في المحكمي ومنها ان عموم
 لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام
 وانت قد علمت من كلام السيد قدس سره ان العموم في المحكمي والحكاية مستندة
 اليه فكيف لا يكون حجة ام كيف يصح النزاع ومنها ان جعل قوله قضى بالشفعة
 بمنزلة قوله قضى به الكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة
 ان الفعل انما وقع في بعض الجيران وقد عرفت من تحقيق السيد الشريف ان
 هذا ليس حكاية فعل بل حكاية حال متضمن للقول بمعناه ولو سلم فالظاهر انه فهم
 العموم من كلامه ولو بقرينة بدليل اسناد القضاء اليه على العموم ﴿ قوله ﴾
 وهو عام قيل وليس النزاع الا فيه ورد بان النزاع لا يتصور فيما حكى بلفظ
 عام لانه اذا قال صلى جميع الصلوات في الكعبة او قضى بالشفعة لكل جار يكون
 نقل الحديث بالمعنى ولا نزاع في عمومها لاحد وانما الخلاف فيما حكى الصحابي
 حالا بلفظ ظاهره العموم فالحنفية على عمومها والشافعية على نفيه ولعل الخلاف
 مبني على ان تناول الصحابي حجة ام لا ﴿ قوله ﴾ لانه نقل الحديث بالمعنى قيل
 عليه هذا خلاف المفروض لان التقدير في حكاية الفعل ورد بان جعله بمنزلة
 ذلك القول ليس بفرع حكمه عليه الصلوة والسلام بصيغة العموم ونقل الراوى
 اياه كذلك بل يفهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضى بمحض

من الراوى مرارا كثيرة بالشفعة لكونه جار من غير ان يعبر بصيغة العموم فلما ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية اخذ منه العموم ونقله به او يقضى لجار بخصوصه وكان سماع منه عليه الصلوة والسلام حكى على الواحد حكى على الجماعة ونحو ذلك هذا قلت قوله حكى على الواحد اشتهر بين الفقهاء والاصوليين من قول النبي صلى الله عليه وسلم الا انه لا يعرفه الحفاظ قال ابن كثير لم ار له سندا قط ولم يعرفه المزى والذهبي وغيرهما وقد جاء ما يودى معناه فيما اخرجه مالك والنساي وابن حبان وصححه الترمذى عن اممية بنت رقية اقيمت رسول الله صلى الله عليه وسلم في نسوة نبايعه على الاسلام فقلت يا رسول الله هلم نبايعك فقال ائى لا اصافح النساء وانما قولى لمائة امرأة كقولى لامرأة واحدة وفيما اخرجه الطبرانى والحاكم انما قولى لامرأة كقولى لمائة امرأة وفى مسند احمد وطبقات ابن سعد باللفظين كليهما وكما ان رجم ما عز مغيب العموم لغيره ممن حاله كحاله * قوله * مسئلة هذه المسئلة موضوعة لبيان العوارض التى تعرض للعموم مثلا اذا قارن عموم اللفظ خصوص السبب هل يخرج عنه العموم ام لا * قوله * اما ان لا يكون مستقلا لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار غيره من السؤال او الحادثة * قوله * فيقول بلى وهى لا يجاب النفى السابق استفهاما كان او خبرا فلا يصح بلى فى جواب اكان لى عليك كذا ولا نعم فى جواب اليس لى عليك كذا او ما ورد فى الشعر من قوله * شعر * وقد بعثت الوصل وبينها * بلى ان من دار القبر ويسعدا * شاذ وما وقع فى كتاب الايمان من صحيح البخارى انه عليه السلام قال لاصحابه اترضون ان تكونوا ربع اهل الجنة قالوا بلى وفى كتاب الهبة من صحيح مسلم ايسرك ان يكون لك فى البر سواء قالوا بلى وفيه ايضا انه قال انت لقيمتنى بمكة قال المجيب بلى وغير ذلك مما ورد فى كتب الاحاديث فلا ينتهز حجة فى العربية لعدم التيقن بانه لفظ النبى عليه السلام او واحد من اصحابه فانها لم تدون الا فى القرن الثانى وكانت الروايات يروونها بالمعنى ليفهم الاعجمى والهولى ومن لا يحسن العربية ثم دونت على حسب ما سمعت من الروايات ويؤيد ذلك ان الحديث النبى جاء على خلاف الجادة فى العربية ربما يصح بطريق اخر على وفق القاعدة

المشهوره قال أبو حيان الأنديلسي ولم يعهد لأحد من أئمة العربية من
البصريين ولا من الكوفيين الاستشهاد بما وقع في كتب الأحاديث على القواعد
العربية وإنما شذأ ابن مالك من المتأخرين في ذلك وفصل بعضهم وقال
بجواز الاستشهاد أن كانت الروايات كلها من العرب والأفلا يسوغ أصلاً
﴿ قوله ﴾ هذا نظير آه أي ليس لي عليك وقوله كان لي عليك ﴿ قوله ﴾
هملال للزيادة وهو قوله اليوم على الافادة وهو الأكل في هذا اليوم سواء كان
عنده أو لا عنده وأن حمل على الجواب بقى قوله اليوم لغو لا فائدة فيه ويجب
صيانة كلام العاقل عنه وذلك ظاهر لا مرية فيه ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعي
يحمل على الجواب فلا بحث أن تغدى عند غيره ﴿ قوله ﴾ لا لخصوص السبب
قل عليه فيلزم جواز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد ولم يكن لنقل السبب فائدة
ولها طابق الجواب السوء الورد بالمنع لأن العام في السبب محكم فلا يمكن
تخصيصه منه ولا نسخه وبأن فوائد النقل كثيرة لا تنحصر في خصوص الحكم
وبأن المساوات في العموم والخصوص غير واجبة وإنما الواجب هو الكشف
عن السؤال وبيان حكمه ﴿ قوله ﴾ حكم المطلق آه المطلق عند الأئمة الحنفية
رغم أنهم لا ما يدل على الذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات بناء على أن اسم
الجنس مثل علم الجنس في كونه موضوعاً للحقيقة على ما هو التحقيق دون
الافراد المنتشرة كما هو الرعى المرجوح والقول الضعيف ولقد أبعد الله عن
التحقيق من فسر به بأنه الشائع في جنسه بمعنى أنه حصته من الحقيقة محتملة لخصوص
كثيرة من غير شمول ولا تعيين فإنه مبني على كون اسم الجنس موضوعاً
للفرد المنتشر مع القصور في عبارته إذ مراده ما دل على شائع في جنسه وصدقه
على المقيد فحورقة مؤمنة وإجابة تحقق الواسطة بينهما فإن قيل إنما فسر
به لأن الحكم إنما يتعلق بالأفراد دون المفهومات قلنا ما يدل عليه المطلق
هو الهمية والحكم يتعلق بها ولكنها لا توجد إلا في ضمن فرد ما يحصل هو الواجب
بكل واحد من أفرادها وحيث ما يفهم الفردية تفهم من التنوين لأن اللفظ المطلق
﴿ قوله ﴾ فإن اختلف الحكم كقولك اطعم رجلاً واكس رجلاً عارياً فإن الحكم في

احدهما الاطعام وفي الاخر الاكساء ﴿ قوله ﴾ فصار كقوله لا تعتق عني رقبة
 كافرة قيل عليه هذا ليس من باب حمل المطلق على المقيّد بل قيد المطلق فيه
 بقيد آخر فان المقيّد رقبة كافرة والمطلق قيد بالموءمنة واجيب عنه بان المطلق
 قيد بنفي الكافرة فيثبت الموءمنة لانتفاء الثالثة وهذا هو مراد المصنف رحمه الله
 فيما نقل عنه ان معنى حمل المطلق على المقيّد تقييده بقيد ما سواء كان هو
 المذكور في المقيّد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم
 تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان
 المذكور في المقيّد هو الموءمنة لا المسلمة على ان ذلك مناقشة في المثال ﴿ قوله ﴾
 كفارة اليمين آه وهما حادثتان ورد فيهما الحكم المتحد وهو تحرير الرقبة مطلقا
 في احديهما كما في قوله تعالى لا يؤءخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤءخذكم
 بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم
 او كسوتهم او تحرير رقبة ومقيّد في الاخرى حيث قال الله تعالى ومن قتل موءمنا
 خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ﴿ قوله ﴾ يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما
 يعني فيما ورد المطلق والمقيّد في الحكم واتحدت الحادثة لافي خصوص هذا
 المثال وانما اختاره لتضمنه الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق على المقيّد مع
 اختلاف الحادثة حيث شرطتم التتابع في صوم كفارة اليمين حملا على ما قيد في
 كفارة القتل والظهار وحاصل الجواب انها حملناه على مقيّد وارد في قرأة
 ابن مسعود رضي الله عنه في هذه الحادثة فانها يجوز بها الزيادة على الكتاب
 لكونها مشهورة ولم يقيّد الشافعي رحمه الله الايام بالتتابع في كفارة اليمين لان
 القرأة الغير المتواترة ليست بحجة عنده كما ظن لانه ليس بمنهّب للشافعي
 رحمه الله فانه عمل بهافي مواضع منها قطع يمين السارق ومنها الرضاع ونحوه بل
 تركه لترجمه لدليل اخر عنده ولعل ذلك ما روى عن عائشة نزلت فصيام
 ثلاثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطني وقال اسناده صحيح
 وسيأتي في ركن السنة فان قيل فلم لم يقيّد بما ورد في عادية اخرى على ما هو
 منهّب قلنا ومن شرط الحمل عنده ان يكون المقيّد نوعا واحدا والصوم في كفارة

الظهار والقتل مقيد بالتتابع وفي الحج التمتع بالتفريق وهما نوعان ﴿ قوله ﴾
 هذا اذا كان الحكم مثبتا آة ويدخل فيه نحو قوله اعتق غني رقبة ولا تعتق غني
 رقبة كافرة فان قيل الحكمان فيه مختلفان بالنفي والاثبات فكيف يكون منه قلنا لعله
 اعتبر ان الحكم فيهما الاعتاق نظر الى الحاصل اذ قوله لا تعتق رقبة كافرة تبعي قوله
 اعتق غني رقبة في معنى اعتق غني رقبة مؤمنة ويؤيده عدم تثليثه القسم
 ﴿ قوله ﴾ فان كان منفيما آة قيل عليه هذا من العلم مع الخاص لا المطلق مع المقيّد
 ولا يخفى عليك ان الاطلاق والتقييد لا ينافيه تسلط ما يفيد العموم على انه
 مناقشة في المثال وليس من سدايد الحصال ﴿ قوله ﴾ اذ لا تنافي في الاسباب
 لموازن ان يكون السبب هو المطلق بلا مدخل من القيد فيه ﴿ قوله ﴾ له ان المطلق
 اى للشافعي في ههنا المطلق على المقيّد ولو عند اختلاف الحادثة وكونهما في
 السبب ﴿ قوله ﴾ نعم اذا تعارضا قول بالموجب والتزام ما يلزمه المعلن
 بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود ﴿ قوله ﴾ في صوم ثلاثة ايام متتابعات
 في قرأة ابن مسعود رضي الله عنه مع القرأة المشهورة وفيه اشارة الى ان التعارض
 في اتحاد الحادثة والحكم لا يكون الا اذا وردا في الحكم وكذا ما روى عن النبي عليه
 السلام صم شهرين وروى شهرين متتابعين ﴿ قوله ﴾ لا تسالوا عن اشياء
 الاية وجه الاستدلال بهذه الاية انها سيقنت للنهي عن السؤال عن المسكوت
 عنه لكونه طلبا لما لا حاجة اليه واشتغالا بما لا يعنى وذلك عند امكان العمل بما ورد
 به التكليف كما في المطلقات ولا شك ان المطلق لما امكن العمل به من غير نظر
 الى تحيرة فتقييده بما ورد في محل اخر كالسؤال عن المسكوت عنه في كونه طلبا
 لما لا حاجة اليه واشتغالا بما لا يعنى وكون الوصف في المطلق في صورة اختلاف الحادثة
 مسكوتا عنه ضروري بخلاف ما اذا لم يمكن العمل كما في صورة التعارض
 والمجملات فانه يقيّد ويطلب المبين لعدم امكان العمل بدونه على ما يفيد قوله
 تعالى فاسئلوا اهل الذكرا ان كنتم لاتعلمون فظهر ان النهي عن السؤال فيما
 امكن العمل بدونه والامر به فيما لم يمكن العمل بدونه وانما لا يمكن العمل بهما
 عند تعارضهما كما اذا وردا في الحكم واتحدت الحادثة ولا تعارض في المتنازع

فيه قط الا ترى ان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة
وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة مؤمنة كانت او كافرة لم يكن فيه تعارض أصلاً وهو
ظاهر ﴿ قوله ﴾ وقال ابن عباس رضي الله عنهما قيل عليه قول الصحابي
ليس بحجة عند الخصم واذت تعلم ان الدليل لما قام على ذلك فتسليم الخصم
مما لا حاجة اليه على ان التمسك بالنظر الى قوله ما ابهم الله وفهمه ابهام القيد في
المطلق فيكون امراً لغوياً وهو ممن يقوم قوله حجة في العربية لكونه من اهل
اللسان وعلامة التاويل وعبارة الامة وترجمان القرآن وقد اطبق العلماء على
الاحتجاج بقول الشعرأ وارباب الفصاحة في اللغة كما مر في القيس والاعشى
والنابغة فكيف لابن عباس رضي الله عنهما وهو صحابي كبير وعالم متقن
﴿ قوله ﴾ وعامة الصحابة أه والاستدلال في ذلك من حيث انهم فهموا امره
مبهمة من القيد مع انها مقيدة بالدخول في الربايب وهم اهل اللسان يثبت
بشهادتهم العربية حيث قال عمر رضي الله عنه امره مبهمة في كتاب الله تعالى
فابهموها اي فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم فهو دليل اخر لم يتعرض
له المصنف رحمه الله وما قيل ان الاجماع على عدم همل المطلق على المقيّد في صورة
لا يكون اجماعاً على الاصل الكلي لجواز ان يكون لدليل لاح لهم في هذه الصورة
ليس بشئ لان ذلك ليس لدليل اخر لاح لهم بل لان احدهما مطلق والاخر
مقيّد وان مسند اجماعهم هو الابهام فيكون هو بمنزلة العلة المنصوصة فيعم ولان
التقييد لما قدر انه كلام العرب فيكون دليلاً قطعياً فلا يمكن صرفه عن ظاهره
الابدليل قطعي على ان الصورة الجزئية وان لم تصاح لاثبات الحكم الكلي لكنها
صالحة للنقض وهو المراد ههنا على ما يفيد قوله فهذه الدلائل لنفي المنه ب
الاول ﴿ قوله ﴾ ولان اعمال الدليلين واجب ولو همل المطلق على المقيّد
يلزم ابطاله لعدم دلالة المقيّد على اجزأ ما لم يوجد فيه القيد نعم يحصل العمل
بالمطلق اذا عمل بالمقيّد وبينهما بون بعيد وما قيل حكم المقيّد يفهم من المطلق
فلو لم يحتمل عليه يلزم النفاء المقيّد ليس بشئ لان كلامه عامل فيما ورد فيه
ولا نسلم فهم حكم المقيّد من المطلق مثلاً وجوب تحرير الرقبة المؤمنة في كفارة
القتل من وجوب تحرير الرقبة في كفارة اليمين والقول بانه يفيد استحباب

المقيّد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك ففيه ان المراد بالتقييد ان كان وجوب المقيّد فليس ذلك حكم المقيّد على تقدير عدم الحمل وان كان اجزاء المقيّد فهو مفهوم من المطلق **قوله** فكيف يعنى آه لان المتعدي بالتعليل انها هو الحكم الشرعى وفي حمل المطلق على المقيّد بالقياس يكون تعدية لعدم الاصل لان الاصل عدم اجزأ تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد اجزأ تحرير الموءمنة بالنص فبقى غيرها على ما كان عليه من عدم الاجزأ **قوله** لا يلزم التناقض ولان الدلالة اللفظية الوضعية مستندة الى استعمال اللفظ واردة معناه فانها تحصل من العلم بان هذا اللفظ المسموع متعين لان يدل به على المعنى المخصوص ويستعمل فيه وقد استعمل فيه واريد به قال الشيخ الرئيس اللفظ بنفسه لا يدل البتة ولولا ذلك لكان لكل لفظ حقان المعنى لا يجاوزه بل انما يدل بارادة اللفظ فكما ان اللفظ يطلقه دالا على المعنى كالعين على ينبوع فيكون ذلك دلالة ثم يطلقه دالا على معنى اخر كالدينار فيكون ذلك دلالة فلذا اذا خلاه في اطلاقه عن الارادة بقى غير دال عن لفظه واما الدلالة بمجرد تخيل اللفظ فهي من قبيل الدلالة الغير اللفظية فانها مستندة الى صور خيالية من اللفظ لا الى نفس الملفوظ فاذا تقرر ذلك فاعلم ان النص المقيّد لا دلالة له على المطلق اولا لانه لم يستعمل لفادة حكم المطلق قط بل انما استعمل لفادة حكم المقيّد وسيق لنالك المراد لانه سيق لاجزأ تحرير رقبة مؤمنة ويكون المقيّد هو المقصود **قوله** وباطال الحكم الشرعى فيكون القياس باطلا لان من شرطه ان لا يكون مخالفا للنص **قوله** وكيف تقاس مع ورود النص آه قيل عليه المعنى وجوب القيد لاجزأ المقيّد ولان سلم ورود النص المطلق فيه ودلالته على عدم وجوب القيد حتى يكون على خلاف شرط القياس بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيّد او غيره وجوابه ان النص في المطلق يدل على وجوب تحرير الرقبة سواء وجد فيه القيد او لم يوجد وان لم يدل على تعيين المقيّد فلا يجوز ان يثبت بالقياس وجوب المقيّد لكونه ابطلا لحكم النص المطلق وليس معنى الاجزأ الجواز بل الكفاية والاغناء عن جزأ

الجنائية من اجزاء عنه اذا اغناه فممنع دلالة النص المطلق على ذلك لعدم مكابرة
 ظاهرة ﴿ قوله ﴾ لان القيد يدل على الاثبات في المقيّد والنفي في غيره آه
 يعنى ان يترك القيد يفهم ان عدم اجزاء غير الموعونة باقى على ما كان عليه من
 عدم الاصلى ﴿ قوله ﴾ ودلالة المطلق عليها ضمنية آه اما عند فلان دلالة
 بالقصد انها على حصة غير معينة محتملة لخصص كثيرة على سبيل البديل
 دون الشمول لكون اسم الجنس عندهم موضوعا للتهمة مع وحدة لا بعينها واما
 عندنا فلان دلالة ليست الاعلى نفس الحقيقة لمانها موضوعا لها من حيث هي
 وانه يستفاد الفرد في مظانه من التنوين بدليل اطلاقه بدونها على الواحد
 والكثير ﴿ قوله ﴾ بقطعى آه اى بقطعى الدلالة سواء كان عامنا من جهة اخرى
 اولا وسواء كان قطعى الثبوت كالى الكتاب او ظني كخبر الواحد بالنسبة الى مثله
 دون القياس ولك ان تخص البحث بالكتاب لان البحث عن عوارضه والمقصود
 بالبيان هو احواله في الباب ﴿ قوله ﴾ حتى يقيّد ثانيا اشارة الى ان همل
 المطلق على المقيّد بالقياس بعدم حمله عليه اولا بالقطعى كما فى ما اتحد الحكم
 وورد فيه غير ممتنع من هذه الحيثية وان امتنع من جهة انه يكون تعديّة لعدم
 فتأمل ﴿ قوله ﴾ فان القتل من اعظم الكبار آه هذا هو الفرق في السبب معنى
 واما صورة فلان الظهار واليمين غير القتل والفرق في الحكم اما معنى فلان جواز
 الاطعام في الظهار وصوم الثلاثة في اليمين عند العجز مبنى على نوع يسر
 ليس في القتل واما صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم فقط على
 الترتيب وحكم الظهار وجوب البر ثم الكفارة باحدى الثلاثة من الاطعام والكسوة
 وتحرير الرقبة ثم صوم ثلاثة ايام ان لم يجز تلك الثلاثة ﴿ قوله ﴾ انتم قيدتم
 الرقبة بالسلامة آه نقض لما من دليل اجزاء المطلق على اطلاقه من ان
 اعمال الدليلين واجب وفي همل المطلق على المقيّد ابطال المطلق واعمال
 المقيّد بانكم ابطلتم المطلق في تعيينكم الرقبة بالسلامة مع جريان الدليل في
 هذه الصورة ولا يخفى انه موجه واقع في موردته وان جعله في المحصول جوابا
 عما نقول ان قوله اعترق رقبة يقتضى تمكن المكافى من اعتاق اى رقبة شاء من

رقاب الدنيا فإودل القياس على أنه لا يجزيه إلا الموعنة لكان دليلاً على زوال
 المكتنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخاً وهو غير جائز ويندفع بما ذكره
 المصنف رحمه الله ﷺ قوله ﷺ ليس في العوامل آه لفظ الحديث في سنن أبي
 داود والدار قطنى وليس على العوامل شىء وهى تصدق على الحوامل
 والمثيرة فالنفى عنها نفى عنهما ثم الاستدلال به يتوقف على ضبط التاريخ
 فإن لم يضبط انتصب معارضاً لقوله في خمس من الأبل شاة ويجرى فيها حكم
 المعارضة وقضية الاحتياط وكون الثانى فى الوجوب والاول فى الإبطاء كل منهما
 يوجب عهوم الإيجاب ويمكن الجواب عنه بان العموم ليس على صرافته بالاتفاق
 لتخصيص غير السائمة منه فيترجح حديث العوامل بقوة الدلالة حينئذ هذا
 على من هبنا وإمامن قدم الخاص على العام مطلقاً فالامر عنده ظاهر ﷺ قوله ﷺ
 قيدتم بقوله وأشهدوا ذوى عدل منكم آه ممنوع فإن الفاسق أهل للشهادة
 عندنا غير أنه لا يظهر شهادته عند الدعوى ويجب عدم قبولها أو يكون عزيمة
 على الخلف فلا نقبلها منه أمثلاً لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا إى اطلبوا
 بيان الأمر وانكشف الحقيقة ولا تعتمدوا قوله ﷺ قوله ﷺ حكم المشترك
 التامل فيه إى بالنظر فى الأدلة والامارات وهى قد تكون فى نفس صيغته كالقرء
 فإن جواهر حرروفه أنسب للحيض لأنها تنبى عن الجمع كما فى المقرأة والقراءة
 لاجتماع الماء والناس وعن الانتقال كما يقال قرء النجم اذا انتقل والاجتماع والانتقال
 فى الدم لافى الطهر وبالتامل فى السياق وهولفظه الثلاثة وفى غير ذلك وهو اما
 عقلى وهو ان المقصود تعرف برأة الرحم بدليل ان العدة لا تجب الا بعد الشغل
 أو توهمه والمعرف هو الحيض أو نقلى كقوله عليه السلام طلاق الأمة ثنتان وعدتها
 هيضتان ﷺ قوله ﷺ ولا يستعمل بيان حكم من احكام المشترك مع الاشارة الى
 دفع ما عسى ان يقال إى حاجة الى التامل فيه وترجيح بعض المعانى على بعض
 بهام لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعانى ويظهر من كلام صاحب البداية
 رحمه الله أنه جوز ذلك فى النفى دون الاثبات حيث قال ومن أوصى له واليه وله
 موال اعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة لان الجهة مختلفة فصار

مشترك كافلا ينتظمهما اللفظ واحد في موقع الاثبات بخلاف ما اذا حلق لا يكلم موالى
 فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام النفس فلاتنافي فيه ومنهم من جوزه
 في الجمع دون المفرد وعن الشافعي رحمه الله انه ظاهر فيها يجب الحمل عليها
 عند التجرد عن القرابين وهذا معنى عموم المشترك عند فاعلم عند
 قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة قوله ومن عرف سبب
 وقوع الاشتراك اشارة الى ان السبب هو الابتلاء لان الواضع هو الله تعالى
 على الرأى الصحيح او قصد الابهام وليس هو اشارة الى لزوم كون كل منهما
 مراد او غير مراد في حالة واحدة لانه صرح به بقوله فكل وضع يوجب آه فوجب
 ان يكون هذا اشارة الى شيء اخر على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله
 قوله كما ذكرنا آه من ان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في
 المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ
 وهو باطل قيل عليه هذه مغالطة منشأها اشتراك اللفظ تخصيص الشيء بالشيء
 بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص
 زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص
 به كما يقال في اياك نعبد معناه تخصيصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص
 المسند اليه وخصصت بالنكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص
 اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ
 وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فلان خصم ان يختار انه موضوع
 لكل واحد من المعنيين مطلقا من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل
 تارة في هذا الموضوع له من غير استعمال في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى
 المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وردا ما ولا فلان
 الاصل في اللغة ان يدخل الباء على المقصور عليه كما في قولهم خص المال بزيد
 وعلى هذا ينتقض تعريف الوضع بوضع المشترك لخروجه عنه بحسب الظاهر
 وشاع في الاستعمال دخولها على المقصور كما في قوله تعالى يختص برحمته من يشاء
 فينتقض التعريف بوضع المرادف واي مرجع للحمل على المعنى الثاني مع ان

الاول معنى حقيقى للفظ التخصيص لا يحتاج في حمله عليه الى تأويل بخلاف الثانى
 ويجاب عنه بان المشترك بحسب كل جعل لا يوجد الا فى معنى واحد وان معنى
 المترادفين من حيث انه من اثار جعل مرادف لا يوجد فى المرادف الاخر لان
 قيد الحيثية مراد فى مثل هذا الموضع واما ثانيا فلان اصل الوضع يقتضى
 التخصيص معا فان الوضع لا فهم ما فى ضمير من يريد افهامه وهو يقتضى
 ان يكون لكل معنى لفظ واحد فعلم ان الانفراد معتبر فى المستعمل فيه البتة وان
 لم يصرح الواضع باشتراطه والماحوظ فى الوضع اعتبار عدم الاجتماع لعدم
 الاعتبار كثوب واحد مشترك بين شخصين يمكن انتفاعهما بالمنفعة الخاصة
 الثوبية بدلا لامعافيلزم من استعماله فى المعنيين اعتبار الانفرادين فى استعمال
 واحد واعتبار الاجتماعين المتقابلين لها ولو سلم ان المراد التعيين لا القصر
 لكن هذا ايضا يوجب ان لا يراد باللفظ حقيقة الا المعنى الواحد لان معنى
 الاستعمال بطريق الحقيقة ان يكون على قانون الوضع اى ارادة المعنى لاجل
 ان الواضع عين ذلك اللفظ له ولا شك انه لم يوضع فى احد الوضعين لفظ
 المشترك لكل واحد من المعنيين بحيث يكون كل واحد منهما متعلق بالحكم ولا
 يلزم من كون الاستعمالين فى كل منهما حقيقة ان يكون فى الاستعمال الواحد فيهما
 حقيقة وبالجمله ان الغرض من الوضع تفهيم المراد فكل وضع يوجب ان لا يراد
 به الا هذا المعنى والالفات الغرض * قوله * لاستلزامه الجمع بين الحقيقة
 والمجاز لان المتنازع فيه هو الاستعمال فى الكل بان يكون كل واحد مرادبالا
 ستقلال لا بالدخول فى الامر الثالث فلا يتصور الاستعمال بطريق التجوز لعدم
 المجموع ولا ارادة الكل على انه نفس الموضوع له لان التقدير خلافه قيل عليه
 ان كان هناك مجموع كان كل واحد من المعانى داخلا فى المراد لان نفسه ومثل هذا ليس
 جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعلم وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم
 يلزم الجمع بينهما والجواب عنه انه ليس شىء وراء كل واحد فلو جمع بينهما
 وزعم انه مجازى ولا شك ان اللفظ فى كل واحد حقيقة لزم الجمع اما الحقيقة فظاهرة
 واما المجاز فعلى زعم من يدعى ذلك ولا علينا اثباته وبالجمله لو استعمل

المشترك في أكثر من معنى واحد مجاز الزم الجمع ويصدق هذه الشرطية مع
كذب المقدم ولا حاجة إلى القول بأن استعمال المشترك في معانيه بطريق
المجاز لا يتصور إلا أن يكون بينهما علاقة فيراد أحدهما على أنه نفس الموضوع
له والآخر على أنه يناسبه ولا يراد كل واحد على أنه مجاز فيه بالاستقلال إذا استعمال
اللفظ في أكثر من معنى واحد مجاز باطل بالاتفاق ﴿ قوله ﴾ فان قيل معارضة
على دليل امتناع عموم المشترك على ما صرح بقوله اعلم أن المجوزين تمسكوا
فقوله قلنا لا اشتراك منع لذلك وإنما أوردته في صورة الدعوى لكونه من هباله
ولقوة وروده وما يقال أنها من الله رحمة ومن الملائكة استغفار فقد قال السيد
الشريف قدس سره أنه من كلام العوام والدليل على اشتراك الصلوة معنى
هو أن الاشتراك اللفظي خلاف الأصل فلا يرتكب من غير ضرورة ولو صح
تفسيره بما ذكر فهو محمول على بيان اللازم وأن حمل الآية عليه يوجب ركاة
الكلام على ما بينه المصنف رحمه الله لأن إيجاب الاقتداء إنما هو بالحمل والتحرير
على ما صدر من المقتدى به إذا إيجاب اقتداء في مثل فلان يصلي وفلان يصوم
وفلان يتصدق فاقروا القرآن وقيل عليه الركاة وعدم إيجاب الاقتداء
أنما يلزم إذا لم يكن بينهما أمر مشترك هو المقصود بالإيجاب إذا ركاة في قولنا
إن السلطان قد أطلق زيد أو الأمير قد خلع عليه فأخذ موه أيها الرعايا وعظموه
فكذا هنا إن الله تعالى يرحم النبي عليه الصلوة والسلام ويوصل إليه من الخير
ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بهما في وسعهم من الاستغفار لآلته
فأتوا أيها المومنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه ولا يخفى أنه
ليس بشيء لأن الركاة التي أوجبها الاشتراك اللفظي إنما هي في استعمال الصلوة
في معانيها المتعددة مراد بها إذ ليس على ذلك المتقدم أمر مشترك هو المقصود
بالإيجاب بل الأمر إنما هو لإفادة وجوب الدعاء له والثناء عليه على المأمورين
به من غير الغناء الخصوصية لأن الله تعالى يرحمه والملائكة يستغفرون له وإي ركاة
أظهر من ذلك وأبين سباجة فيما هنالك وأما قضية أن السلطان خلع آه في مسوقة
للمبحث على الاقتداء به في مطلق التكريم له والمعاملة بالجهيل معه وتعليل لاستحقاقه

للاحسان اليه والانععام عليه والامثال بالخدمة بين يديه ولو حمل الآية على
 ذلك لم يكن الى الاستدلال على استعمال المشترك في معانيه سبيل وامالو
 جعلت مسوقة للبحث على الاقتداء به في الاطلاق وبالاخير في افاضة الخلق بالخدمة
 له واظهار العبودية فهي متناهية في الركافة ﴿ قوله ﴾ وهذا جواب حسن
 قيل نعم لو اكتفى بمنع اشتراك الصلوة بين المعاني المذكورة يجوز الحمل على
 الاشتراك المعنوي من غير تعرض لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية قلت
 قد عرفت ان المصنف قرر البحث المصغر بقوله فان قيل استدلالا من طرف المجوزين
 لاستعمال المشترك في معانيه فيكون معارضة بالنسبة الى المطلوب فلو كان
 الجواب عنه باثبات عدم الاشتراك او عدم الاستعمال يكون معارضة لتلك المعارضة
 ولا مساغلة لان المعارضة لا يقدح فيها الا بالمنع والنقض فقوله لا اشتراك منع
 لا دعوى الا انه تنزل بعد ذلك على بيان استحالة حمل الصلوة على الاشتراك
 على الوجه الذي قررناه ﴿ قوله ﴾ يراد بالسجود الانقياد اه فيكون معنى
 قوله يسجد يتسخر لقدرته ويخضع على عظمته ولا يابى عن امثال امره وتب بغيره
 فيكون اعم من امثال جميع التكالييف الالهية ومطاوعة حكم التكوين وتخصيص
 الكثير من الناس لاخلال الكفار في امثال الاوامر التكليفية فلا يراد ما قيل ان
 ارادة الامثال لا تصح في غير المكلفين وارادة مطاوعة التكوين او مطلق
 الطاعة تنافي تخصيص كثير من الناس للقطع بشموله للجميع فلا بد في الكلام
 من محذوف اي يسجد كثير من الناس طاعة وعبادة ويكون المراد في الاول
 الانقياد والخضوع ﴿ قوله ﴾ وايضا لا يبعد اه قيل عليه حقيقة السجود ووضعه
 الجبهة على الارض لا وضع الرأس حتى لو وضع راسه من جانب القفا لا يكون
 ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في السماويات مثلا مشكلا ولو سلم ففي
 مثل هذا الامر الخفى لا يناسب ان يقال الم تر ورد بان حقيقة السجود انما هي
 الخضوع والتزلزل مع التطمأن كافي قول الشاعر * شعر * بجيش تذل البلقا في حجراته *
 وتري الا كم فيه سجد الخوافر * وقال * شعر * فقدن لها وهما آبيا عظامه * وقلن
 له اسجد ليلي فاسجدا * وعدم اطلاق السجود لغة على وضع الرأس من

سائر الجهات لو سام لانتفا الخضوع المعتبر فيه وقد ذكر في مجمل اللغة انه وضع الرأس
مطلقا و بان المصنف لا يدعى ان حقيقة تهى وضع الرعس بل يجوز ان يكون هو المراد
في المقام ولو على التجوز له مادل الدليل وقام البرهان على عدم عموم المشترك
وبان الاشكال يندفع بالتغليب وبجمله على الطرفين الاعلى و بان الخطاب
عارف به واقع الخفاء ومظان الاشكال والافال لازم مشترك الورود لان الانقياد
في الجمادات والحيوانات بل في الارض والسموات اخفى منه **قوله** ولا يحكم
باستحالة آه قيل عليه الحكم باستحالة منها لان ذلك خارج عن قدرة الله تعالى
بل باعتبار انه ليس لها وجه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل
والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وعروف لا يمتنع
صورها عن الجمادات بايجاد الله تعالى كما روى تسبيح الجنح والحصي
وكذا شهادة الاعضاء والجوارح وردبانه مبنى على كون المراد من السجود
وضع الجبهة وقد عرفت ان المراد ليس كذلك و بان معنى التسبيح هو الثناء
والثناء باللسان على ما في الكشف والصحاح وغيرهما والشهادة خبر قاطع
عن مشاهدة بالعين ومعاينة فيشارك السجود في اقتضاء الوجه والغرود
قوله لان الكفار آه ولان كون وكثير من الناس معطو فاعلى فاعل يسجد
في صدر الآية ممنوع بل يجوز ان يكون مبتدأ خبره حق له الثواب ونحوه
حذف لالة خبر قسميه عليه وهو وكثير حق عليه العذاب او هو فاعل فعل
مضمر اى ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة او هو تكرير للاول
مبالغة في تكثير المحققين بالعذاب **قوله** مع ان محكم التنزيل ناطق
بونا كما قال الله تعالى اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم
بما كانوا يكسبون وقال حتى اذا ماجأوها شهد عليهم سمعهم وابصارهم
وجلودهم بما كانوا يعملون وقالوا الجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي
انطق كل شىء وقال يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم بما كانوا يعملون وان من
شىء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم قال ابو البركات في تفسيره مدارك
التنزيل اى يقول سبحانه الله وبحمده عن السدى قال عليه الصلوة والسلام

ما اصطيد هوت في البحر ولا طير يطير الا بها يضيع من تسبيح الله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم لاختلاف اللغات اول تعمس الادراك ثم قال انه كان حليما عن جيل العباد غفورا لذنوب المؤمنين وقال بعضهم لو كان الخطاب للمؤمنين لما عقب بقوله انه كان حليما غفورا لانه انما يخاطب بالحلم والمغفرة للمؤمنين والظاهر ان الخطاب للمؤمنين وعلى هذا لا يستقيم ان يقال ان التسبيح ماول بالدلالة على الألوهية ونحو ذلك وان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق وان جوز ذلك صاحب الكشاف وقال البيضاوي ينزهه عما هو من لوازم الامكان وتوابع الحدوث بلسان الحال حيث يدل بامكانها وحدوثها على الصانع القديم الواجب لذاته ولكن لا تفقهون تسبيحهم ايها المشركون لاخلالكم بالنظر الصحيح الذي به يفهم تسبيحهم انه كان حليما حيث لم يعاجلكم بالعقوبة على غفلتكم وشرككم غفور المن تاب منكم *

(مدخل التقسيم الثاني)

﴿ التقسيم الثاني ﴾ من الركن الاول في الكتاب من التسم الاول في الادلة الشرعية ﴿ قوله ﴾ فالمنقول الشرعي كالصلوة قال صاحب الكشاف صلى حقيقة لغوية في تحريك الصلوتين اي طرفي اليتين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة استعارة في الدعاء تشبيها له بالراكع والساجد في التخشع وقال بعضهم حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان لورودها كذلك في كلام من لا يعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة واشتمالها على الركوع والسجود المشتملين على التخشع ورد بالمنع لوجود الصلوة في الشرايع القديمة وان لم تكن على هذه الهيئة ﴿ قوله ﴾ من حيث اللغة فاللفظ الواحد يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من جتهين قيل بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فانه حقيقة فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض ومجاز من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربع نظرا الى اخذ قيد الحيثية في تعاريف الامور الاعتبارية ورده السيد الشريفي قدس سره بان الكلام في المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين داخل في الموضوع له فيقتضى

تعمد بالمعنى وكون احد هما موضوعا لفظ والاخر غير موضوع له فيها كما في لفظ
الندابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية
الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل ان اطلاق لفظ الندابة
على الفرس بطريق الحقيقة فمعناه اطلاقه على المعنى العام الذى في الفرس
لا على خصوصه ففى العبارة تسامع نشاء منه ذلك التوهم **قوله** من خطأ
العوام قيل عليه اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ
على المعنى واستعماله فيه شائع فى عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من
الاملاسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص
وقد اطلق السيد الشريف قدس سره فى تزييفه ورد ههنا قال ان المصنف
اراد ان من اطلق الحقيقة على المعنى ان اطلقها عليه بعد ملاحظة الاملاسة التى
بينهما فمجاز ولا فخطأ صريح لا يلقى من الخواص فحينئذ يكون حمله على خطأ
الخواص من خطأ العوام **قوله** ان كان فى نفسه اه اعتراضها يستتر
المراد لك قول السامع عن الوضع او القرينة ونحو ذلك **قوله** كما فى طويل
النجاد اه فانه استعمل فى معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات ولا يرجع
اليه الصديق والكتب **قوله** تعالى بل يدها مبسوطتان والسموات مطويات
بيمينه واصنع الفلك باعيننا على ما فرطت فى جنب الله الرحمن على العرش
استوى وجاء ربك والملك صفا صفا وامثال ذلك فهو من المتشابهات عند اهل
الحق والراسخين فى العلم اولئك هم المؤمنون حقوا المحققون عند لا وصدقا يقولون
امنا به كل من عنده بنا وما يدكر الا لاولى الالباب ويعتقدون حقيقة ولا يشتغلون
بكيفية بل يقررون به ويصدقون به وجبه على مراد الله ورسوله **قوله** اما الذين فى
قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويل وما يعلم تاويله الا الله
يحملونه على الكناية وبشتغلون ببيان الكيفية واثبات الكمية سبحانه وتعالى
وما يصفون **قوله** لكن المقصود من طويل النجاد طويل القامة فان قيل
فيكون هذا اجمع ما بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة معناها معا قلت نعم لكن
لا استحالة فى هذا الباب والادلة المذكورة فى باب المجاز لا تنتهض فيما نحن

فيه وأما القول بان في الكناية انما يريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازى فقد رده السيد الشريف قدس سره بان الموضوع له اذا لم يكن مقصودا اصليا في الكناية لم يكن مستعملا فيه كما صرح به صاحب المفتاح وغيره فلا يندرج الكناية في حدود الحقيقة اصلا وأما المعنى من كلام المصنف رحمه الله ان المقصود من المعنى الحقيقي المعنى المجازى لا من لفظ طويل النجاد فليتامل قوله ﴿ الى ما هو فاعل عنده باعتبار الفهم بحسب الواقع والاعتقاد كقول المؤمن انبت الله البقل او بحسب احد هما كقول الدهري انبت الله البقل وقوله انبت الربيع البقل ويدخل فيه الاقوال الكاذبة المخالفة للاعتقاد ﴾ قوله ﴿ فالنسبة مجازية اشارة الى ان المتصنف بهما غيرهما وهو الكلام ﴾ قوله ﴿ قالو الى ما هو فاعل في العقل لعلمهم ارادوا عقل المتكلم او السامع بحسب فهمه من ظاهر كلامه فلا يخرج قول الدهري انبت الربيع ﴾ قوله ﴿ اوردتها على سبيل المحصر آه لا يريد ان تقسيمه عقلي وحصره قطعي دائر بين النفي والاثبات بل انه على أسلوبه ومرتب مجموع على سبيله فلا يرد اننا جعلناه دائر بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للمزوم فان كان احدهما حاصل في الآخر فهو الحلول والافان كن سببا فهو السببية والافهو الشرطية ورد المنع على الاخير وأما كلام غيره فلم يكن على هذا الاسلوب ومضبوطا على هذا السبيل فان قيل جعل انواع العلاقة على مقتضى تقسيمه متقابلة متباينة مع انه لا امتناع في اجتماعها مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان على التشبيه يكون استعارة وان كان على الجزئية كان مجازا مرسلانا ان المصنف ليس في صدد تقسيم المجاز على انواعه بل في تقسيم العلاقات ولا ريب في تباين العلاقات حقيقة وتغايرها بالذات فما قيل انه قصد تمايز الاقسام بالاعتبار ليس بشيء ﴾ قوله ﴿ في بعض الزمان آه اى السابق على حال اعتبار الحكم في المجاز باعتبار ما كان عليه وفي اللاحق في المجاز بالمشارفة اى باعتبار ما يؤول اليه ولم يقيد به بامتناع حصوله في هذا الزمان لان قولك هذا القتل قتلته امس وهذه الخمر عصرته في السنة الماضية حقيقة مع امتناع الحصول في زمان وقوع النسبة وهذا الحى

قتلته بالامس مجاز بحسب الكون مع حصول المعنى الحقيقي وهو الحياة للمسمى
المشار اليه حال اعتبار الحكيم وهو القتل فلا يكون الامتناع في ذلك الزمان ضابطا
للحقيقة ولا للمجاز على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله ولا نزاع في مجازية
قوله تعالى واتوا اليتمامى اموالهم * وقوله انى ارانى اعصر خمر اولو فرض
انه صار خمر او وقت الاخبار بذلك ومثل قتلت قتيلًا وعصرت خمرًا قال في الحاشية
ما حصل ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤل ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس
الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالاتها على ان
يكون المعنى الحقيقي حاصلًا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل واتوا اليتمامى
اموالهم واعصر خمر اوضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصله لهم وقت
الايتماء وحقيقة الخمر حاصله له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه
الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون
الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار
ما يؤل وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه
الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى
حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل
للمسمى في زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول الفعل بهيئته وهو زمان
الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا
واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤل فمعنى حصول المعنى
الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضى
الذى يدل عليه الفعل بهيئة اذ لو كان حاصله في الزمان الماضى لكان الفعل
حقيقة لا مجازا فان زمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين
مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه * قوله * فان كان
زمان الحصول آه اعترض عليه بان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان
اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق
اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق لفظ الدابة على الفرس

مجاز مع دوام كونه مما يدب على الأرض وبيان الحصول بالفعل ليس بلام
 في المجاز باعتبار ما يؤل بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمر افاريقت
 في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤل مع عدم حصول حقيقة الخمر المسمى بالفعل اضلا
 اجاب عنه السيد الشريف قدس سره بانه يجوز ان يكون مراد المصنف
 رحمه الله من قوله ان حصل له ان ذلك الاطلاق ان كان به لاهظة حصوله في بعض
 الازمان فلا اشكال عليه مع ان المصنف رحمه الله جعل مثل عصرت خمر افاريقت
 في الحال مجازا بالقوة لا مجازا بالمشاركة ^ب قوله فلا بد ان تريد معنى لازما
 قيل عليه العلاقة في اطلاق اسم احد المتيقنين على الاخر ليس هو الملزوم الذهني
 للاتفاق على امتناع اطلاق الابن على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل
 منزلة التناسب بواسطة تمليح اوتهمكم كافي اطلاق الشجاع على الجبان او تغال كافي اطلاق
 البصير على الاعمي او مشاكلة كافي اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما شبه ذلك ورده
 السيد الشريف قدس سره بانه يلزم منه ان لا يكون السببية علاقة ايضا لا
 تفارق على امتناع اطلاق الابن على الاب مع تحقق السببية بينهما وهو خلاف
 على ان تحقق العلاقة لا يوجب صحة الاستعمال لجواز ان يكون هناك مانع منه
 فلا يدل الاتفاق على عدم الاطلاق على ان العلاقة فيما ذكر ليس هو الوجود
 الذهني ^ب قوله او خارجا عنه اه اي لا يكون احدهما جزء الاخر ولا يتحقق
 بينهما علاقة الجزئية وهذا نظير ما قالوا في دلالة الالتزام ان المراد من الخارج
 ما لا يكون عين الموضوع له ولا جزءه اي يعتبر فيها حيثية لاهيئية العينية ولا
 هيئية الجزئية هذا ^ب قوله وهو الشجاع اه فان قيل الاستعارة قد تكون
 باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما كما في اطلاق التقطيع بمعنى ازالة
 اتصال على التفريق بمعنى ابعاد افراد الجماعة بجامع الازالة الداخلية في مفهومهما
 كما قال الله وقطعناهم في الارض امما واطلاق المشفر وهو شفة الابل على شفة
 الانسان اجيب بان المراد ان اللازم الذي حصل له الجامع هو وصف للمدلول
 الحقيقي الملزوم وهو لا ينافي الجزئية على ان الشكل داخل في الوصف على ما
 صرحوا ان الصفة الظاهرة المشتركة فيهما اعم من المحسوس كما في استعارة

يحتمل ان يكون مثالا
 للتمليح والتهكم وانما
 يفرق بينهما بحسب
 لمقام فان كان
 الغرض مجرد الملاحظة
 والظرافة من غير
 قصد الى استهزاء
 وسخرية فتمليح
 والا فتهكم مطول من
 باب التشبيه *

الورد دلالتا والمعقول كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع واعتراض عليه
 بان اللازم الذي استعمل فيه الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه
 ليس بوصف للاسد الملزوم وان كان الشجاع مطلقا فهو ليس بمشبه بالاسد بل
 هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق المشبه به على المشبه
 وبان القول ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا لا يصح ضرورة
 ان معنى اسم الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة اجيب عنه بان المصنف
 رحمه الله فرق بين المعنى والمسمى بالعموم والخصوص فالمسمى المجازي هو ما صدق
 عليه المعنى المجازي في الاستعارة وهو الانسان الشجاع مثلا واللازم للمعنى الحقيقي
 هو الشجاع فاللفظ لم يستعمل في اللازم بما هو لازم بل في فرد منه يقتضي القرينة فالتشبه
 هو الثاني والوصف هو الاول ثم المعنى الحقيقي لم يحصل للمسمى المجازي وان حصل
 للمعنى المجازي فاندفع الامر ان وذلك ظاهر على ان المقصود تمايز الاقسام
 بحسب الاعتبار فلا ضرر في حصول المعنى الحقيقي للمجازي اذ يكفي في الاستعارة
 عدم الاعتبار وان المصنف لا يعتبر في الاستعارة التشبيه بل كون الوصف
 بينا فله ان يختار ان اللازم هو الشجاع مطلقا ولا يضره عدم كونه باعتبار اطلاق
 التشبه به على المشبه هذا قوله ﴿فان اذا كانت الاصلية آه قيل عليه في هذا تسليم مأموعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه ورد بتجويز ان يكون قوله فيكون الجزء اصلا تشبيها بخلاف الاداة كزيد اسد وقد عرفت ان تحقق جهة الامالة في الشيء لا يوجب صحة الاطلاق عليه الا ترى ان تحقق معنى الاضافة فيما اضيف بواسطة جرف الجر لا يوجب صحة اطلاق اسم المضاعف اليه هذا قوله ﴿كالعلة مع المعلول قيل وانما لم يقل كالسبب مع السبب على ما مر لان منه ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والسبب لا يطاق عليه مجازا ورد بان المصنف رحمه الله انما مثل بالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية فاقال كالسبب مع السبب الذي هو مقصود منه لم يكن بين العبارتين فرق ولم ينتقض بالسبب المحض على ان الاصل هو ما بمعنى ما ينتقل منه الى الفرع في الجملة فلم لا يجوز ان يكون سبب السبب المحض كذلك قوله ﴿

يستلزم الجزء الكل كالرقبة على متفاهم العرف فإنه يعد فيه الشخص الذي
 قطعت يده أو رجله بعينه الشخص الذي قبل القطع بخلاف الرقبة والرأس
 وغيرهما من الأعضاء الرئيسية مما لا يبقى ببيان الإنسان بدونه فالكل يستلزمه
 الجزء دون القسم الأول على هذا التفاهم وأما صحة إطلاق العين على الرقيب
 لو سلم عدم اشتراكه وقد نص عليه في كتب اللغة فكأطلاق اللسان على المترجمان
 من حيث أنه موصوف بهما الوصف لا يوجد بغير العين واللسان قال في الحاشية
 فإن قلت كيف يصح قوله يستلزم الجزء الكل مع قوله فإن الإنسان لا يوجد بدون
 الرأس والرقبة فإن هذا يوجب أن يكون الإنسان هو الكل مستلزمًا للجزء
 وهو الرأس والرقبة قلنا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح أهل الجد بل نريد
 مصطلح أهل الحكمة والبيان فإن أهل الحكمة يريدون بلوازم المهية توابعها فيقولون الخاصة
 لازمة للمهية ولا يقولون هي ملزومة لها وأهل البيان يقولون المجازا فظ يطلق على
 لازمه والكناية لفظ يراد به ملزومه وقد صرح في المتن أيضا أن الملزوم أصل واللازم
 فرع إذا عرفت هذا فالرأس والرقبة جزآن لا يوجد الإنسان بدونهما فيكون
 كل واحد منهما أصلا فيكون ملزوما واليد ليست بهذه الحيثية فلا تكون ملزوما
 انتهى وقيل عليه أهل الحكمة يقسمون الخاصة إلى لازمة وغير لازمة وإنما
 يطلقون اللازم على مقتضى المهية وما يمتنع انفكاكه عنها ولا يخفى عليك أن
 المعتبر عند الحكماء في دلالة الالتزام هو اللازم البين بالمعنى الخاص وهو الذي
 يلزم تصوره من تصور الملزوم وإن لم يلزمه في الخارج وإنما مقصود المصنف
 أنهم يطلقون اسم اللازم على التابع دون المستتبع والملزوم على المستتبع
 دون التابع وأما الكلية فبمعزل عن هذا المقصود وبذلك يندفع ما يقال أن
 كل ملزوم محتاج إلى لازمه فيجري الأصل والتبعية في جميع أقسام المجاز
 قوله ❦ فإن كلا منهما استخلاف بعد الموت أه قال في الهداية والموصى
 به يملك بالقبول خلافا لزم من رحمه الله وهو أحد قولي الشافعي هو يقول الوصية
 أخذ الميراث أكل منهما خلافا لما أنه انتقل ثم الارث يثبت من غير قبول فكذا
 الوصية ولنا أن الوصية أثبات ملك جدي فلهذا لا يراد الوصى له بالعيب ولا يرد

عليه بالعيب ولا يملك احد اثبات الملك لغيره الا بقبوله اما الورثة خلافة حيث يثبت فيه هذه الاحكام فيثبت جبراً من الشرع بغير قبول الا في مسألة واحدة وهي ان يموت الموصى ثم يموت الموصى له قبل القبول فيدخل الموصى به في ملك ورثته استحساناً **قوله** **﴿** ينعقد بلفظ الهبة **﴾** آه ومن شرايطه ان يطلب منها النكاح لا التمكين من الوطى فانه لا يكون نكاحاً وفي بعض الفتاوى النية وذكر شمس الاثمة السرغسي انها ليست اصلاً لعدم اللبس كقولهم للشجاع اسدوكما اذا حلف لا ياكل من هذه النحلة ينصرف الى المجاز بلانية ولان كلامنا فيما اذا حضر حابه وام يبق احتمال انتهى وفي شرح الكنز انها ليست بشرط مع ذكر المهر والتحقق انه اذا لم يكن قرينة تفيد المعنى المجازي من دلالة الحال على النكاح كالحضار شهور وتسمية مهر وعدم قبول المحل المعنى الحقيقي وامثال ذلك فلا بد من النية واعلام الشهود وبناء على اشتراط فهم الشهود المراد على المختار فان شرط جواز التجوز انتفاء قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى المجازي وشرط الحكم بالمجاز مع ذلك وجود قرينة تفيد المعنى المجازي واما البازل فمريد لمعنى اللفظ غير مريد لحكمه فلا يلتفت لقصده عدم الحكم ولا يتم استدلال الشافعية ان الشهادة شرط في النكاح والكتابة لا بد فيها من النية ولا اطلاع للشهود عليها **قوله** **﴿** الى غير ذلك كحصول المصاهرة **﴾** وجريان التوارث والاستمتاع مجامعة ومباشرة **﴿** قوله **﴿** قلنا الخلوص آه **﴾** يعنى قوله خالصة لك يرجع الى عدم المهر بقرينة اعقابه بالتعليل بنفى الحرج بقوله لئلا يكون عليك حرج فان الحرج ليس في ترك لفظ الى غيره خصوصاً بالنسبة الى افصح العرب بل في لزوم المال وقرينة وقوعه في مقابلة الموعى اجور ههن فصار الحاصل املئلك الازواج الموعى اجور ههن والذى وهبت نفسك لك فلم تاخذ مهر خالصة هذه الخصلة لك من دون الموءنين اما هم فقد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم من المهر وغيره **﴿** قوله **﴿** وايضا يحتمل ان يكون آه وهذا المعنى مما ابدىه المصنف رحمه الله وحاصله جواز كونه متعلقاً باهل الناقصة في احوال ازواجه له لافادة عدم حله من لغيره صلى الله عليه وسلم **﴿** قوله **﴿** وهى مشتركة بينهما

فلا يصح عند وجوب المهر والنفقة منها فان قيل فكيف يصح عند النسب قلت
لان حصول النسب منهما وذلك لان كلام المصنف في المصالح المشتركة وان كان
في مطلق ثمرات النكاح ما يختص هي بملكه كالنفقة والسكنى والقسم والمنع
من العزل الابالان وما يختص هو بملكه كوجوب التمكين منه والتحصين عن
غيره والقرار في منزله **قوله** لا يدل ان على الملك عدم الدلالة على
الملك لا يستلزم الدلالة على عدم الملك فعلى تقدير وجوب الرعاية لا ينافي
معناها اعتبار معنى الملك لا يقال معنى النكاح والتزوج التلقيح والازدواج
سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص
بل اعتبر الملك قطعاً لاننا نقول التعميم ليس قيداً للمفهومات فان النطق
وعدمه ليس بقيد للحيوان **قوله** رعاية المعنى اللغوي اى بحيث يكون
بمعينه المعنى اللغوي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة لا توجد في المعنى الاصلى هذا
قوله ينعقد بلفظ البيع وكذا بلفظ الاجارة عند ابن الحسن الكرخى
من كبار اصحابنا لان المستوفى بالنكاح منفعة في الحقيقة وقد سمي الله تعالى العوض
اجراً بقوله فاتوهن اجورهن فاستفيد منه انه بمنزلة الاجارة وما ورد عليه
صاحب المبسوط وغيره من ان الاجارة شرعاً لا تنعقد الاموقّة وبينهما مغايرة
على سبيل المنافات فلا يستعار احدهما للآخر مدفوع بان التوقيت ليس
جزء مفهوم الاجارة بل شرط لا اعتبار شرعاً خارج عنه فهو مجرد تملك المنافع
بعوض غير انه اذا وقع مجرداً لا يعتبر شرعاً كالصلوة هي الاركان ولو وجدت
بلا طهارة لا تعتبر مع ان عدم اجتماع المتضادين في محل واحد يوجب عدم
صحّة النكاح بلفظ البيع نعم يمكن ان يقال ان العلاقة وهي السببية لملك المتعة
منتزعة في الاجارة ولقائل ان يقول ان علاقة السببية انما تكون متحققة بين الهبة
والنكاح ان لو كان معنى النكاح هو ملك المتعة وليس كذلك فقد صرح المصنف
وغيره ان النكاح معنى شرعى يحصل من ارتباط الايجاب والقبول الموجودين
حسار تباطا حكميا يكون ملك المتعة اثره فالنكاح معنى غير الايجاب والقبول
وغير ملك المتعة بل الايجاب والقبول من قوله زوجت تزوجت موضوع

لانشاء النكاح يطلق على النكاح لما بينهما من العلاقة القوية حيث لا يتخلف عنه
 المعنى لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود تسمية للالفاظ الانشائية لاسم
 معانيها وان الام في ملك المتعة في قولهم النكاح عقد موضوع لملك المتعة ليست صلة للموضع
 بل للغاية كانه قيل عقد موضوع لمعنى يترتب عليه ملك المتعة ومقتضى ذلك ان
 لا يكون علاقة التجوز السببية فافهم **قوله** **﴿يعتق في الثاني لافي الاول هذه المسئلة**
تعرف بالاسحاقية لان ابابكر البخاري الاسكافي كان له بواب يقال له اسحاق فكان اذا اراد
تفهم المسئلة لصحابه دعاه وقال له هل اشتريت بمائة درهم فيقول نعم بل بالوفى
ثم قال هل ملكت مائة درهم فيقول لا والله ما ملكتها قط **﴿قوله** **﴿ اما بعد زوال**
المشتق منه فمجاز وقيل بل حقيقة واما قبل قيامه فمجاز بالاتفاق ومن ههنا توهم
بعضهم ان عدول الشيخ الرئيس الى اعتبار عقد الوضع بالفعل عما اعتبره الفارابي
من اخذه بالامكان مع الايبانه مخالف للمعرف واللفظ لا يسمي ولا يغنى من جوع
اذ لم يغده الموافقة لهما هذا الرجوع لتصریح ارباب اللفظ بالاتفاق على ان الا
طلاق قبل قيام المأخذ ليس على سبيل الحقيقة وقد اعتبره هذا النوع داخلا
في عقد الوضع ولا شك ان ماتوه به وهم داحض فان مقصود الشيخ الرئيس
ليس الموافقة العرف واللفظ وقد حصلت فيما اعتبره لصحة مجاز المشارفة فيهما وهو
لا يدعى قط ان الاطلاق قبل قيام مأخذ الاشتقاق يكون داخلا في معنى الحقيقة
على مساق العرف ومذاق اللفظ هذا **﴿قوله** **﴿ صدق ديانة اي يبنى المفتى**
جوابه على مانواه ويحكم عليه القاضى بموجب كلامه ولا يلتفت الى مانعائه لمكان
التهمة كمالواستفتى من فقيه بان قال كان على لفلان الف فوجهه لي فهل برئت
بنذلك من ادائه فيفتيه بالبراءة ولورفع ذلك الى القاضى يقضى عليه بالاقرار
﴿قوله **﴿ لانه اراد تخفيفا له فعدم تصديقه قضاء لمكان التهمة لالعدم صحة**
التجوز والالم يصح ديانة **﴿قوله** **﴿ الاصل الذى نحن فيه وهو ان السبب**
المخض يصح اطلاقه على المسبب دون العكس والمتفرع عليه وقوع الطلاق
بلفظ العتق من غير عكس الا انه لما وصل تعليل الاول اوردفاء التفریع في قوله
فلا يثبت فحاصله فيقع الطلاق بلفظ العتق لانه سبب لازالة ملك المتعة ولا يثبت

العتق بلفظ الطلاق لان ازالة ملك المتعة ليست مقصودة منه ﴿ قوله ﴾ فان
 العتق وضع يعنى ان الغرض منه هذه لانه موضوع لها فتجوز بناء على اقامة الغرض
 من المعنى مقامه على ما صرح به المصنف رحمه الله فيما نقل عنه ﴿ قوله ﴾ اذ كل منهما
 علة للمنفى وقوله لانها لا تصح علة للمنفى ﴿ قوله ﴾ لانها لا تصح الاستعارة لا تصح
 بكل وصف اذ لا ريب في عدم صحة استعارة السماء الارض وبالعكس بعلاقة الوجود
 والحدوث او نحو ذلك ولا الاسد للبحر والمحموم مع انها وصفان ملازمان له بل
 التجوز له طرق مخصوصة من جهة واضع اللغة بالوضع النوعى والثابت عنه في
 الاستعارة اعتبار علاقة المشابهة في وصف خارج ظاهر في المشبه به وثبوته فيه
 اقوى منه في المشبه لان مبناها على المبالغة في حال المشبه بدعوى انه عين
 المشبه به فلا يصح استعارة الاسد للبحر والمحموم لعدم ظهورهما فيه ولا السماء
 للارض لعدم قوة وجه الشبه في محل الحقيقة بالنسبة الى محل المجاز ﴿ قوله ﴾
 بل بمعنى المشروع فيه كيف شرع آه يعنى انها يصح استعارة الطلاق للعتاق
 باعتبار اتصالهما في معنييهما المشروعين كيف شرعا ولكن لا اتصال بينهما فيه
 فما قبل كلمة بل يدل على اشتراط وجود الوصف الصالح في مطلق الاستعارة وما
 بعدها على ان يكون ذلك الوصف في الوجه المشروع في استعارة الالفاظ الشرعية
 ﴿ قوله ﴾ لان الطلاق رفع شروع في بيان عدم تحقق العلاقة المذكورة
 بين الطلاق والعتاق لان الطلاق في اللغة رفع القيد وازالة الحبس نقل الى رفع
 قيد النكاح والعتاق القوة ومنه عتاق الطير لجوارحها وعتق الفرج اذ اقوى
 على الطيران وفرس عتيق للسابق والبيت العتيق القديم وللصديق لجماله
 اولقدمه في الاسلام والخير او شرفه اولعتقيه من النار وقيل قالت امه لها وضعت
 هذا عتيقك من الموت وكان لا يعيش لها ولد وهذه المفهومات كلها ترجع الى
 زيادة قوة في معانيها وباعتبار القدم او السابق جاء بيت اوس بن حجر حيث
 قال * شعر * على اليعة عتقت قد يما * وليس لها وان طلبت مرام * بان الغدر قد
 علمت * على وجارتي منى حرام * والمعنى انه خلف من قديم انه لا

يغدر ولا يزني بجارته وانها لاترام بحل وقد علمت ذلك معد فالاعتاق اثبات
القوة والعتاق في الشرع خلوص حكمي عن اثار الكفر الذي هو موت حكمي
وعجز كلي فان الكافر ميت معنى فانه لم ينتفع بحياته الدنيه ولم يثق علوته
العليا كما قال الله تعالى افمن كان ميتا فاصيبتاه واثره الرق الذي هو سلب اهليته
لماتاهل له العقلاء من ثبوت الولايات على نفسه حيث لا يصح نكاحه ولا بيعه
ولا شراؤه وعلى غيره من نكاح البنات والتصرف في الاموال والشهادات
ولا يتمكن من كثير من العبادات كصلوة الجمع والاعياد والجنابة والحج والجهاد
ويثبت به القوة الشرعية فيقدر على ما لم يكن يقدر عليه من قبل فعن هذا
يقال انه القوة الشرعية ويمكن ان يكون هذا المعنى من افراد المعنى اللغوي
ومن ثم قال في الصحاح والقاموس وغيرهما العتق الحرية الا انه مقيد بالطارية
على الرق وبه صرح بعضهم والرق في اللغة الضعف ومنه ثوب رقيق وصوت
رقيق وكذلك التحرير اثبات الحرية وهي الخلو من يقال طين عراي خالص
عما يشوبه وارض هرة لاخراج عليها ﴿ قوله ﴾ فاجاب بقوله الاول بحمل
الكلام على المجاز العقلي الذي يكون في الاسناد حيث يكون الفعل مستند الى
السبب البعيد كما في قوله تعالى اخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما
والثاني بحمله على المجاز اللغوي الكون في الطرف فيكون الاعتاق مطلقا على
سببه الذي هو ازالة املك قيل وكلا الجوابين ضعيف لاننا لنسلم ان الاعتاق
منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرء عليه نقل شرعي اذ لا يفهم لغة وعرفا وشرعا
الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك ولو سلم
فلانسلم كونه منقولا اليه لا الى ازالة الملك وكون اثبات القوة انسب بما اخذ
الاشتقاق لا يصح دليلا على ذلك لجواز النقل الى معنى غيره انسب بالمعنى
الحقيقي والنقل لا بد لاثباته من نقل وما ذكره من معنى اثبات القوة انها يعرفه الافراد
من الفقهاء وقد علمت ان معنى العتاق القوة والاعتاق اثبات القوة فيكون
العتق ثبوتها في محل قابل لها على ما صرح به علماء اللغة والقوة التي اثبتتها اللغة
معنى للعتاق اعم من القوة الجسمية وغيرها فهو يتناول اثبات القوة الحكمية

المنكورة وكما ان النقل نفسه خلاف الاصل لا يرتكب من غير دليل ولا يحمل عليه
 من غير حامل كذلك النقل الى اجنبى لا يرتكب من غير ضرورة بل يحمل الكلام الى
 المعنى الاقرب من المعنى اللغوى فالاقرب وذلك ظاهر يعرفه من يعرف
 اللغة ويطلع على كلام الائمة الموهرة في فن اللغة بل يفهم العوام من
 صيرورة العبد حرا انه حصل له من الحالة ما يختص بالاهرار
 وليس انفراد من اثبات القوة المخصوصة الاذلك القدر ولم يقل
 احد من ائمة اللغة والفقه والاصول ان معنى الاعتاق ازالة الملك او انه منقول اليها
 فكيف يصح الاستعارة والذي يدعى ذلك فعليه البيان واقامة البرهان ومن
 يدعى ما ليس فيه كذبته شواهد الامتحان ^{قوله} ^{يرد عليه} اجاب عنه
 بعضهم بانه قد عرف ان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة
 فلا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة او مجازا لتحصيل العتق شرعا
 واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب
 ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه
 مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق
 في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على
 السبب ولا مناع لذلك فيما نحن فيه لانه جعل الطلاق مستعارة لازالة الملك
 فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق لا يقال يثبت العتق بدلالة الا
 التزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك لاننا نقول تحقق لزوم
 المعتبر في دلالة الالتزام وهو كون الامر الخارج لازما بينا في الوجود الذهني
 بحيث يازم من تصور المسمى تصوره في هيئ المنع وانما ان لازم المتحقق
 بين ازالة الملك والعتق هو اللزوم بالمعنى الاعمى الذى يازم من تصورهما
 الجزم باللزوم وان بنى الكلام على مذهب اهل العربية فكل واحد من الدلالات
 الثلاث تابع للقصد والاستعمال واذلا تحقق لهما فلا دلالة التزاما ولذلك لم
 يستلزم التضمن والالتزام عندهم المطابقة التقدير ابمعنى ان ما يدل على

الجزء أو الأمر الخارج يدل على المعنى المطابق لو استعمل فيه وقصد من اللفظ هذا **قوله** لا للفظ الاعتاق أى لمفهومه على حذف المضاق **قوله** أقوى من إزالة القيد لوجوب أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبه كالأسد للشجاع وإن يكون المستعار لازماله واعتراض عليه بان إزالة القيد أقوى ابتغاء نوع تعلق له وهو حق الولاء في إزالة الملك واجب بان الأثر الباقية في إزالة القيد أكثر وأشد كجواز الرجعة في الرجعى ووجوب النفقة وعدم جواز النكاح لغيره وحرمة المصاهرة والمشاركة في النسل وغير ذلك وبأن المقام ليس فيه إزالتان أحدهما مقيدة والأخرى مطلقة بل أحدهما مقيدة بإزالة القيد والأخرى بإزالة الملك بخلاف المشفر والشفة فلان الإطلاق والتقييد متحقق بينهما على أنه قد ورد المشفر بالمعنى الأعم **قوله** فان الاستعارة لا تجرى قيل عليه قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه أقوى في وجه الشبه أنما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقر في علم البيان ورد بان الأشعار والخطب يجرى فيها ما يجرى من إبراز الكلام لأعلى مطابقة الظاهر لفائدة بديعة ونكتة غريبة بخلاف المسائل الفقهية فإنها لا تجرى فيها ذلك ولا مقايسة بين الفنين **قوله** وكذا إجارة الحر أه قال في التلويح يعنى لو قال بعثت نفسى منك شهر أبدرهم لعمل كذا ينعقد إجارة ولو ترك وأحد من القيود يفسد العقد ولو قال بعثت عبدى أو دارى منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لا مكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المنجاز وهو بيان المدة وإن ذكر المدة فان لم ينسب جنس العمل فلا رواية فيه وإن سماه مثل بعثت عبدى منك شهر ابعثه لعمل كذا انعقد إجارة لان إطلاق البيع على الإجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عندهم إذا اتفق المتعاقدان عليه كذا فى الأسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة هذا كلامه ونقل عنه أنه إذا جاز في غيره إذا اتفق المتعاقدان أقول ظاهر كلامه توجيهه لكلام المصنف رحمه الله وبيان لمراده ولكن نصب

عينه ومطمح نظره الاعتراض عليه في تقييده انعقاد الاجارة بلفظ البيع بصورة
الحر ومحصله ان ذلك اشتغال بما لا يعنيه واعراض عما هو بصدده حيث قيد
صورة انعقاد الاجارة بلفظ البيع بالحر وهو مستغن عنه وترك التقييد بذكر
المدة وجنس العمل وهو محتاج اليه فانه لا فرق بين الحر والعبد في انعقاد الاجارة
اذا روعي القيد ان اقيام القرينة وتحقق العلاقة ولا في عدم انعقادها اذا ترك
واحد منهما اذ يفسد العقد في صورة الحر لا انتفاء القرينة وينعقد بيعا في غيرها
لا مكان العمل بالحقيقة على ما فصله القاضي ابو زيد النبوسي في كتابه الاسرار
من اكابر الحنفية رحمه الله وانما يتحقق الفرق على القول الاخير المرجوح
ولكن هذا الاعتراض ليس بشيء لان المصنف رحمه الله ليس في صدد بيان
التفرقة بين الحر والعبد في انعقاد الاجارة وعدمها حتى يرد عليه الاعتراض
بعدم التفرقة ولا في صدد بيان شرايط المجاز حتى يرد عليه ان مجرد الحرية
غير كافية في صحة المجاز بل لابد من ذكر المدة وتسمية جنس العمل وانما هو في صدد
تفريع المثال الجزئي على ما قرر من الاصل الكلي وهو صحة اطلاق السبب على
المسبب دون العكس فيما كان السبب سببا محضا ولا يخفى ان انعقاد الاجارة بافظ
البيع دون العكس بناء على هذا الاصل مختص بسورة عقد الحر واما انعقادها
بلفظ البيع في صورة العبد اذا اعتبر القيد ان كما في الاسرار فليس مما نحن
فيه بل هو على الحقيقة بناء على تعارف اهل المدينة لاعلى التجوز بناء على الاصل
الذي كور هكذا ينبغي ان يفهم المقام والله ولي الفضل والانععام وكان ذلك مما
اثبتناه في تجاريرنا المفردة في سالف الازمنة ﴿ قوله ﴾ لان الهبة ليست سببا له
اجيب عنه باننا لانسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي
سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيب جنس النبات سواء
حصل به او بغيره وبان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطى وهو لا يختلف
في ملك النكاح وملك اليمين ولكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لاذاتافانه يثبت
في باب النكاح مقصود او في ملك اليمين تبعا ونحن اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك
المتعة في المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتناه ملك المتعة قصد الاتبع فيثبت

فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين وكيف ما كان فصحة النكاح بلفظ البيع والهبة
 مما يفيد البيان ولا تضاد ولا منافات بين انواع العلاقات ﴿ قوله ﴾ امكان
 الاصل اى عدم امتناعه فى نفسه مع قطع النظر عن الامور الخارجية والمراد
 بالتعذر امتناعها بالنظر الى عدمها فلا يرد ان قوله ما يوجب بطلان الاصل المتقرر
 من انه لا يصح الى الجواز الا عند تعذر الحقيقة كذا قيل ﴿ قوله ﴾ فصحة الاصل
 ليس من كلام فخر الاسلام بل من كلام المصنف حنفى جواب الشرط الواقع فى
 كلامه وهو قوله صار مستعار الحكيم لا ما فى التلويح من قوله وجب المصير الى خلقه
 ﴿ قوله ﴾ ان من شرط صحة الحلف آه هذا ما اتفق عليه ابو حنيفة ومحمد وزفر
 رحمهم الله فان تصور البرور جاء الصنفى شرط لصحة الحلف وانعقاد اليمين
 عندهم غير ان زفر شرط الامكان عادة مع ما شرطوه فى ذلك من الامكان بالذات
 وهما اكتفيا بالامكان الذاتى وخالفهم ابو يوسف رحمه الله حيث لم يشترط
 تصور البر واما كان الفعل لاعادة ولا عقلا فلو حلف والله ليمسن السماء اولي قلبين
 هذا الحجر ذهبوا وليس بن مأهنا الكوز فارىق اوليقتان زيداعالما بموته
 يصح الحلف وينعقد اليمين ويحدث فى الحال عند الأئمة الثلاثة لان كل ذلك امور
 ممكنة يتعلق بها القدرة فى الجملة ولا يتوقف الحدث الى اخر الحياة لكونها متمتعة
 بحسب جرى العادة خلافا لفرقائه لا ينعقد اليمين عنده لامتناعها عاادة
 ولو حلف والله لا شربن ماء هذا الكوز ولا ماء فيه اوليقتان زيد اغير عالم
 بموته وهو ميت فلا يحدث لعدم صحة الحلف لامتناع شرب الماء المعلوم واستحالة
 اعادة الحياة الزائلة بالذات لان فى صورة العلم ينعقد اليمين على حيوة يخلقها
 الله تعالى فى الميت وهو امر غير محال وفى صورة عدم العلم على الحيوة التى كان
 عليها وقد زالت فيستحيل اعادةها خلافا لابي يوسف رحمه الله فان تصور البر
 ليس بشرط عنده اصلا فيصح الحلف ويحدث البتة على ما هو المذكور فى الكتب
 الحنفية اجمع والمسئلة دلت على امتناع اعادة المعلوم بعينه عند الحنفية
 واتفاق الأئمة الثلاثة عليه وقد صرح به الشيخ ابو المنصور الماترىدى رحمه الله
 وقامت عليه الحجة الباهرة والبيينة الظاهرة وانكار بعض احداث المتكلمين ذلك

وتخصيص بعضهم بالعرض باطل لاحالة ولا اعتداد بهم وحجتهم داحضة عند ربهم
 وقوله **ولا ماء فيه آه** قيد به احترازاً عما كان فيه ماء فاريق لان اعادته
 امر ممكن لانه لا يعدم بالكلية بل يختلط مع اجزاء الارض فيجثث فها في التلويح
 من ان ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الله ممكن في الظاهر وعند الاراقة
 ما بقى كذلك ممكناً فلا يبقى اليمين على ما انعقدت اما في مسألة قتل الميت
 وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداءً على القدرة في الجملة لا على الامكان
 الظاهر ولم ينعقد اليمين على ما يخلقه الله في الكوز كما انعقدت على حيوة
 يحدتها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم بهوته لانه على تقدير الخلق
 لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن الماء الذي في
 الكوز ان خلقه الله تعالى كما يقدر لاقتران الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي
 في الكوز وقت اليمين لشارة الى الوجود لكونه مشار اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه
 فيلزم اتصاف الشيء^١ بالوجود والعدم ليس بشيء^٢ فانه مع مخالفته اما في الهداية
 والكافي والنهاية وغيرها من كتب الحنفية في جعلهم مسألة الكوز وقد اريق
 ما فيه من الماء مثل مسألة مس السماء وقلب الحجر ظاهر الفساد اذ لا فرق بين
 الصورتين اصلاً لانه كما لا يكون الماء على تقدير الخلق هو الماء الذي في الكوز
 وقت اليمين كذلك لا يكون على تقدير احداث الحيوة في الشخص الحيوة التي
 كان عليها وقت اليمين وقد ذكر في النظم انه فيما اذالم يعلم انه لا ماء فيه فان علم
 فيجثث بالاتفاق ولا نسلم ان الاشارة الى الماء بل هي الى الكوز واما الاشارة
 التي يتضمنها المعروفة فلا نسلم ان مفادها معهودية هذا الماء الخاص بل معهودية
 مطلق الماء فان الاشارة فيه الى ما يعرفه كل احد من ان معنى الماء ما هو من بين
 الاجناس وهو لا يقتضي الوجود في الكوز في هذا الوقت لا يقال ان وضع
 المسئلة في الهداية وغيرها فيما تحقق الاراقة بعد زمان يتمكن فيه من الشرب
 لان اليمين تنعقد للبر فيستثنى منه زمان تحققه واليه تنع فيماريئ من غير
 فصل لاننا نقول هذا تفسير للمسئلة على خلاف تخريج الفقهاء فانهم لم يفرقوا
 بين الصورتين اذ جمع الماء المنشوف ممكن وانما لا يجثث فيما اذا حلف لا يركب

هذه الدابة وهورا كبها فنزل من ساعته لان تحقق المكث بدون الزمان غير
 ممكن ولو مكث برهة بعد الخلق ^{يحدث} هذا وانما لا يحدث في الوقت اي فيما
 قال والله لا شرب من ماء هذا الكوز اليوم فاريق قبل الليل لان البر في الوقت
 انما يجب في الجزء الاخير من الوقت وعند ذلك لا يتصور البر لانقضاء الوقت
 المعين محال البر فهو لامتناع اعادة الوقت المتعين ظرفا للبر لا لامتناع اعادة
 الهه اى فانه لم يعد مبعينه بل نشف في الارض فانها غير مستحيلة حقيقة بل عادة
 هذا وبالجملة انه اذا لم يكن في الكوز ماء لا يحدث مطلقا عندهما خلافا لابي
 يوسف رحمه الله واذا كان فيه ماء فاريق من يومه كذلك الخلاف في الوقت
 ويحدث باتفاق الاثمة الثلاثة في المطلق خلافا لفر رحمه الله لانه يستحيل عادة
 فاشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد اليهين واجيب بان البر متصور حقيقة باعادة
 الماء الذي اريق فينعقد يمينته ثم يحدث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات
 الخالق فانه يحدث مع احتمال اعادة الحيوة ^{قوله} فيجعل اقرار اجازا
 عن الحرية من حين الملك لانه غير مستحيل فيعتق عليه قضاء مؤاخنة له باقراره وان
 لم يسبق منه اعتاق وارادة الشفقة والتكريم والحرمة بعينة غاية البعد لنسبة استعماله
 فيها فلا يحمل اللفظ عليها مع امكان ارادة غير ما على ان الفائدة الشرعية اولى
 بالاعتبار فتكون هي المتعينة ولا يرد عليه هذا الاخرى لانه مشترك بين المشارك في النسب
 والدين والقبيلة قال الله تعالى واذكرا خا عا دوا الى ثمود اذ اهاهم صالحا وقال انما المؤمنون
 اخوة وقال يحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا وحكم المشترك التوقف على
 القرينة حتى لو قال من ابي او امي عتق على ان العتق رواية الحسن عن ابي
 حنيفة رحمه الله وقواه بعض المحققين ^{قوله} فان الاستعارة تقع اولافى
 المعنى بالتصرف في امر عقلى باستعارة الهيكل المخصوص للشجاع ثم استعمال
 فيه لفظ الاسد على ان لافرا ده قسمين متعارف يصدق عليه اللفظ حقيقة وغير
 متعارف يصدق عليه مجازا بتوسط هذه الاستعارة على ما هو الراجح عند
 البيهانيين وما في التلويح من ان هذا ميل الى المنهه المرجوح في تحقيق
 الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى حيث جعل ما ليس باسد اسدا

واستعمل فيه اللفظ على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز
 لغوى مستعمل في غير ما وضع له ساقط لان الميل غير مسلم ولا يدل عليه كلامه
 بل قوله ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعمل لفظ الاسد يدل على خلافه ولا فرق
 بين المذهبين الالباعبار الوضع وعدمه ليكون مجازا عقليا اولغويا ولا بد
 فيهما من ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به بان يجعل الرجل من افراد الاسد
 وذلك لا يقتضى كونه حقيقة على انه ناقض بكلامه هذا ما اثبتته في شرح التلخيص
 قوله لا تجرى الاستعارة في الاعلام قيل فيه نظر لان العلم يدل على
 معناه العلمى بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص اخر ادعاء وتخيلا كما
 جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع بل عدم الجريان مبنى على انه
 لا بد فيهما من ادخال المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسمين والعلمية تنافى الجنسية
 واعتبار الافراد ورده السيد الشريفي بان تعرض القوم للجنس في بيان الاستعارة
 انها وكثرة وقوعها في الاجناس دون الاشخاص بل عدم جريانها في الاعلام
 لان مبنائها على المبالغة في حال المشبه بدعى انه عين المشبه به وذلك انما يحصل
 اذا كان المشبه به مشتهر ابوجه الشبه ولا شك ان الاجناس مشهورة باوصاف لها
 حتى ان اسمائها تنبىء عن اوصافها انباء تاما كالخيل والاسد واما الاشخاص
 فعلمها يشتهر باوصاف كذلك كما تم في الجود فيجعل من له غاية الجود قسمين
 ذلك الشخص المعروف والاخر غير المعهود والافاذا اعتبرت تشبيه زيد
 بعمر وفي الشكل والهيئة وقصدت المبالغة في التشبيه وادعاء انه عين عمرو
 لكمال شبهة به فقلت رايت عمرو فالظاهر ان ذلك استعارة بعلاقة المشابهة
 ومن ذلك القبيل قولهم ابو يوسف ابو حنيفة بمعنى ان ابا يوسف رحمة الله
 بلغ الدرجة القصوى من الفقاهاة ولم يقصر عنها وقولهم ابو حنيفة ابو يوسف
 بمعنى ان البالغ الى هذه الدرجة هو ابو يوسف دون غيره وبالجمل المقصود من
 العدول عن التشبيه الى الاستعارة هو المبالغة في حال المشبه اعنى وجه الشبه كانه
 يساوى المشبه به وذلك يحصل اذا جعل من افراد داخله في جنسه ان كان المشبه به
 جنسا او جعل عينه ان كان شخصا قوله فان قيل معارضة يعنى ان هذا ابني

من قبيل زيد اسد وهو على ما تقرر في علم البيان ليس باستعارة لما فيه من ادعاء امر مستحيل بل هو تشبيه بحذف الادوات فيكون المعنى مثل ابني وهو لا يوجب العتق اتفاقا * قوله * قصد انقل عنه اي على تقدير كونه استعارة لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى شئ * هو المقصود في الكلام وهو اثبات الخبر فيكون المقصود اثبات الاسدية لزيد وهو محال * قوله * ادعاء معنى الحقيقة في الشئ * قيل عليه انه ميل الى المذهب المرجوح وان ادعاء الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امر ان متدافعان واجيب بان التدافع ليس بين مراعات معنى الحقيقة ونصب القرينة المانعة بل بين ارادته ونصبها وقت علمت ان مبني الاستعارة على الادعاء المذكور * قوله * فهنا عين من هبهما قيل الشرط على هذا عدم القصص على دعوى امر مستحيل وعلى من هبهما عدم الاستحالة فاي من احدى هاتين الاخر ورد بان الاشارة الى ما ذكره من نفى الاستعارة بناء على الاستحالة * قوله * قلنا حاصله منع التعليل المذكور يعني لانسلم ان الاستعارة في خبر المبتدأ غير جائز مطلقا عندهم لاتفاقهم على الاستعارة في قولهم الحال ناطقة * قوله * خبر المبتدأ هو ابني اسم مشتق على ما في كتب اللغة من تفسير الابن بالولد اصله بنى او بنو والاسم البنوة وفي حديث بنت غيلان * شعر * وان جلست تبنت * اي صارت كالبيت المبني فعلى هذا هو حقيقة معناه وليس بتاويل فيكون استعارة تبعية من قبيل الحال ناطقة فيعتق الابن لامن قبيل زيد اسد فلا حاجة الى ان يقال انه مستعمل في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لافي معناه بل قيل قوله * شعر * اسد على وفي الحروب نعامة * فتحاء تنفر من صغير الصافر * فهلا بدرت الى غزالة في الوعي * بل كان قلبك في جناحي طائر * وقوله * شعر * والطيور اغربة عليه باسرها * فتح السراة وساكنها * وامثال ذلك وقال السيد الشريف هذا الاستدلال يشعر بان اسد مستعمل في مفهوم مجترئ وصائل فلا يتصور حينئذ تشبيهه فضلا عن الاستعارة بل يكون اطلاق اسم الملزوم على اللازم ثم استعمال الاسد في معناه الحقيقي ينافي تعلق الجار به الا اذ لو عظم ذلك المعنى على سبيل ما هو لازم له

قائله عمران بن خطان
السدوسى مفتى
الخوارج وزاهد هم
يهجو الحجاج * منه
رحمه الله تعالى *

ومفهوم منه في الجملة من الجرة والصولة **قوله** **﴿** لاعموم للمجاز والضرورة
 تنفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى ورد بان ان اريد الضرورة
 من جهة المتكلم في الاستعمال فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض يسبح
 للمتكلم ويتعرض له فان في المجاز لطايف العبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة
 لمزيد البلاغة وقال صاحب الكشف عموم المجاز انما هو لما يلتحق به من الدليل
 لانه حقيقة والالكان كل حقيقة عاما وما قيل يجوز ان يكون هو موثر هو المجموع
 او القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ليس بذلك لانه لا مدخل
 في ذلك لكون اللفظ حقيقة او مجازا **قوله** **﴿** قال بعض الشافعية لاعموم
 للمجاز في التلويح ذلك مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور نزاع في صحة
 قولنا جاني الاسود الثمرات الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعم مبنى على ما
 ثبت عندهم من علمية الطعم في باب الربوا وقيل ولو لم يقل الشافعي بعموم
 المجاز لما قال بارادة جميع المطاعم ومع ذلك فالتعليل بالضرورة مما لا يعقل
 ولكن هذا من كور في كتب اصحابنا **قوله** **﴿** لا يراد باللفظ الواحد قيل
 لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراد
 كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي
 والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط
 في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ
 موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في معنيين استعماله في غير ما وضع له
 فعلى تقدير صحة الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق ورد بان المنصوص عليه في كتب
 الشافعية ان من ههنا اللفظ ظاهر في المعنيين بل حقيقة فيهما كما في المشترك حيث
 الحق المعنى المجازي للموضع النوعي للعلاقة بالحقيقي وكونه مجازا فيهما مختار
 ابن الحاجب فكيف يدعى الاتفاق في المجازية وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ
 ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم
 نحو لا تلق الاسد اي السبع والرجل الشجاع احد هما من حيث انه موضوع له
 والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا

الاستعمال مجاز أو هو نوع منه استعمال المشترك في معنييه وانما ذلك من جهة اللغة
اذالم يثبت ذلك وهو مختار ابي الحسين البصري وحجة الاسلام الغزالي واختاره
ابن الهمام في غير المفرد وجههور اصحابنا وائمة العربية للغة ولا عقلا وذلك
لان ارادتهما جميعا لا يخلوا ما ان يكون من حيث ان احدهما حقيقة والاخر مجاز
لا فان كان الثاني فليس ممانحن فيه وان كان الاول فلا بد من توجه الذهن الى احدهما
حقيقة والاخر مجاز والذهن لا يتوجه اصالة في حالة واحدة الى حكمين قطعاهما
اتفق عليه العقلاء قاطبة **قوله** **﴿** لرجحان المتبوع **﴾** قيل عليه لانزاع في ذلك
اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع
ايضا ك ارادة التابع فقط بهعونة القرينة وانت خبير بان الدلالة اللفظية هي
الفهم الحاصل من العلام بان اللفظ موضوع لمعنى كذا وانه بالاستعمال فلا يمكن
ان يكون قرينة صارفة عنه ومما اورده اصحابنا على ذلك ان الموضوع له بمنزلة
المحل للفظ والشىء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا عنه
وقيل عليه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير
تصور استقراره وحلوله ورد باننا نقول بالحلول حقيقة بل بمنزلة المحل فلا
يتصور ذلك فهذا وجه اقناعي يفيد الظن النى يكفى في مثل هذا المقام ومنه
انه يلزم ارادة الموضوع له لكونه موضوعا وعدم ارادته للمعنى ولعنه الى المعنى المجازى
وهو محال وقيل عليه لانسلم ان ارادة الثاني يوجب العدول عن الاول لجواز دخول
كل منهما تحت الارادة ورجحان استغنت ان المعنى الحقيقي اذا توجه النفس
الى ارادته فلا يمكن لها ان تلتفت لفت المعنى المجازى في هذا الان لبساطتها وعدم
الوحدة الجامعة بينهما ومنه ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز
الافتقار اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات قيل عليه ان استغناء
الحقيقة لا ينافي افتقار المجاز ورد بان اللفظ في المجموع مجاز بشروط بالقرينة
المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون مراد وغير مراد فان قيل له الموضوع له
هو الحقيقي وحده والقرينة تجب على انه وحده ليس وهذا لا ينافي كونه داخلا
تحت المراد اجيب بان الوحدة اذا لوخطت في الوضع يلزم من انتفاكها

انتفاءه والا فلا صرف ولان الصرف ان وجد فلا موضوع له والا فلا مجاز ومنه ان اللفظ
 بمنزلة اللباس للشخص فيه تمتع استعماله لمعنيين وهو حقيقة لاهد هما مجاز للاخر كما يمتنع
 استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كاتساع شخصين ثوبا واحدا في
 ان واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاهد هما عارية للاخر وقيل عليه ان
 عدم جواز استعمال الثوب الواحد بطريقين شرعا واستحالة حصول الجسمين
 في مكان واحد لا يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي
 معا ورد بانه توضيح وتمثيل للمعقول بالمحسوس وهو يكفي في مثل هذا المقام
 وانت اذا تذكرت معنى الحقيقة واستعمال اللفظ فيها تنبهت على عدم ورود
 هذا الايراد **قوله** معتق المعتق مع وجود المعتق قال محمد رحمه الله
 في الجامع الكبير لو ان عربيا لولاء عليه اوصى بثلاث ماله له واليه وله معتق
 واحد فاستحق النصف كان النصف الباقي مردودا الى الورثة ولا يكون له والى
 مولاه لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز **قوله** لفظ المولى
 حقيقة في المولى الاسفل قيل عليه بل هو حقيقة في المعتق مطلقا وانما المجاز في النسبة
 فهو الى زيد مثلا حقيقة في معتقه باله مباشرة مجاز في معتق معتقه بالسببية
قوله ولا يراد غير الحمر لعلاقة في مخامرة العقل فلا يجب فيه الحد ومن
 اوجبه تمسك بدليل اخر من سنة او غيرها ولا اجماع مع خلاف اي حنيفة ومن وافقه
قوله لان الوطى وهو المجاز مراد اجماعا قيل عليه لا اجماع مع مخالفة
 ابن مسعود رضي الله عنه لان المراد عنه المس باليمن ولا صحة لتيهم الجنب الا
 ان يزاد اجماع من بعد الصحابة بل الائمة الاربعة وفيه ان الشافعي حملها على
 المس باليمن وجوز تيمم الجنب بدليل اخر من نحو ما روى انه عليه السلام قال
 لجنب عليك بالصعيد فانه يكفيك على بل هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد
 الوطى ويحال تيمم الجنب او المس باليمن فلا يحل ذلك قيل عليه ان ذلك ليس
 بمخالف للاجماع وانما يكون ذلك لورفع امر امتثقا عليه وعدم القول بان المراد
 المس باليمن مع جواز التيمم ليس قولاً بالعدم حتى يمتنع مخالفته ورد بان مثله
 خرق الاجماع عند الخلافين جريا على ان السكوت فيما يعم به النهي لا يبيح

سبها في الصحابة على ان عدم قولهم بعدم منوع قال بعض المحققين قوله
 تعالى اولامستم النساء مراد به الجماع مذهب جماعة من الصحابة منهم ابن عباس
 رضى الله عنهم وكونه مراد به المس باليد قول جماعة آخرين ورجحنا قول الطائفة
 الاولى بالمعنى وذلك انه سبحانه وتعالى افاض بيان حكم الحدين الاصغر والاكبر
 عند القدرة على الماء بقوله اذا قمتم الى الصلوة الى قوله وان كنتم جنبافاطهروا
 فتبين انه الغسل ثم شرع في الحال عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم مرضى
 او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا
 صعيدا الاية ولفظ لامستم مستعمل في الجماع فيجب حمل عليه ليكون بيانا للحكم
 الحدين عند عدم الماء كابين حكمهما عند وجوده فيتم الغرض بخلاف ما ذهبوا اليه من
 كونه باليد ويدل عليه من السنة ما في صحيح مسلم من مس عائشة رضى الله عنها قد ميه
 صلى الله عليه وسلم حين طلبته لما فقدته ليلالوهما منصوبتان في السجود ولم يقطع صلاته
 لذلك وعنها انه كان يقبل بعض نسائه فلايتوضاء رواه البزار في مسنده باسناد
 حسنه واخرج الدارقطني رحمه الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل
 بعض نسائه ثم خرج الى الصلوة ولم يتوضاء قال عروة فقلت لها من هي الا انت
 فضحكت قوله في المولى الاسفل اي المعتقد على بناء المفعول والمعتق
 على بناء الفاعل وذلك عرف مستمر بين علمائنا وغيرهم قوله في لالة
 اللفظ على لازمه لا يكون مجازا قيل عليه معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز
 هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معالا كون اللفظ حقيقة ومجازا او كيدى
 يتصور وذلك والمجاز مشروط بعدم الارادة ولهذا عدل المصنف في تحرير
 المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي
 معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة
 والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا ولا ورد بان المراد من قولهم انها لا يراد ان
 بالذات واما ارادة لوازم الحقايق بطريق التبعية للحقايق وكونها لازمها
 فليس بجمع بينهما في الارادة القصدية وهذا معنى قولهم اسم الذات مستجمع
 لجميع الصفات فيعمل في الاحكام بحسب الاعتبارين وذلك في الشرعيات
 كالهبة بشرط العوض والاقالة تسميان بيعا لانهما من لوازمهما وكشري القريب

يسمى اعتاقا لانه من لوازمه وموجباته فكأن إمانحن فيه مسماه نذر اطلق عليه
وموجبه يمين قصص معه اوبى ونه لكنه لا اطلاقا للصيغة عليها و ارادة لها قصصية
بل للزوم والتبعية ﴿ قوله ﴾ وقع في خاطري اشكال نقله في الكشف والتحقيق
عن شمس الأئمة السرخسى مع الجواب من وجهين الاول انه لما استعملت الصيغة
في محل آخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المتجوزة فلا يثبت
بلانية الثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت به وجب النذر ولا يتوقف على القصص لان
الشرع لم يجعله يميننا الا عند القصص بخلاف شري القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصصا
اولم يقصد ﴿ قوله ﴾ ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال قيل عليه الاشكال
الوارد على جواب القوم لا يندفع بهذا المقال وانما يصح فيه ما نوى اليمين فقط
ورد بان المصنف قرره بالترديد فيجوز ان يكون الجواب باختيار الشق الثاني
ومنع الجمع في الارادة ولو اقتصر على الاول يمكن ان يقال ان المقصود ابطال
ما قيل في الجواب السابق من ان اليمين موجب الكلام وذكر الشق الثاني لتأكيد
ارادة الاول كانه قيل ليس اليمين الاموجب الكلام والا لزم الجمع بينهما فتعين
ان يكون موجبه كما صرح فتعين ان ينعقد اليمين بلا قرينة ﴿ قوله ﴾ ولم ينو
النذر قيل لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة اراد اولا اجيب
بانه لا يمنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة
بارادته ولا تأثير لها قال السيد الشريف قدس سره هذا مردود بان كلام
المصنف رحمه الله مخصوص بالاناشات الشرعية حيث قال لكن في الانشآت
الشرعية يمكن ان يثبت آه وفيها مزيد قوة دون العرفيات والخبر
﴿ قوله ﴾ فمن شاء فليؤمن ظاهره التخيير بين الايمان والكفر
والامر بهما ولكن سياقه قرينة صارفة عنه مانعة عن ارادة الحقيقة
اذ لا عذاب في الايمان بالمأذون به ولا عتاب للامتثال بالماور به فهو مجاز عن
التوبيخ والانكار ﴿ قوله ﴾ نحو طلق آه تركت حقيقة التي هي التوكيد
بقرينة صارفة عنها وهي قوله ان كنت رجلا لان هذا انما يقال عند ارادة اظهار

عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون للتوبيخ مجازا كما يقال سب
السلطان ان كنت رجلا ﴿ قوله ﴾ كما ذكرنا في التخصيص هو ما قاله في
فصل قصر العام ان الموجب لقصره على بعض ما تناوله ربما يكون كون بعض
الافراد ناقضا لكل مملوك الى حد فانه لا يقع على المكاتب لنقصانه في المملوكية
او زائدا مثل لا ياكل فاكهة فانه لا يقع على العنب لانه وان كان قاكهة لفه وعرفا
الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعيم وهو الغذاءية وقوام البدن
ومثال ذلك ان السرقة لا تقع على النهش ولا على النوب والغصب *

﴿ قوله ﴾ الاعمال بالنيات اه يدل على حصر حصول العمل بالنية وانتفاءه
بدونها ونفس هذا الكلام يدل عقلا على ان حقيقة غير مرادة فيكون المراد منه
حكمه مجازا وذلك بالاتفاق ولكن الحكم نوعان اخر روى هو الثواب او الاثم
ودنيوى هو الصحة او الفساد فحمله الشافعية على الدنيوى لانه الاصل الظاهر
في الفهم المتبادر في متعلق المجزور الواقع خبرا كقوله عليه الصلوة والسلام
لا صلوة لمن لم يقر أبغاثحة الكتاب الا ان يمنع عنه مانع كما في قوله صلى الله عليه وسلم
لا صلوة لجمار المسجد وحمله الحنفية على الاخر روى لدليلين اشار الى احدهما
المصنف الاول ما ثبت في محله ان الثواب مراد بالاتفاق وان المشترك لا عموم له
على ما حقق في محله وان لم يسلمه الشافعي فلان بالى بانكار الخصم لا مر ثبت بدليل
يوجب على ان المجاز لا عموم له عنده فهنا سبيل الحكمة وذا مجادلة بالتى هى
احسن والثاني انه لو حمل على الثواب لكان الاعمال باقية على عمومها اذ لا ثواب
لعمل بدون النية ولو حمل على الصحة يجب تخصيصها بالاعمال التى يقصد بها
الثواب وهى العبادات اذ لا غنى في انه لا خلاف لاحد في صحة البيع والشر أو الا
جارة والنكاح وامثالها بدون النية واعتراض عليه من وجوه الاول اننا نسلم
ان الحكم مشترك بين النوعين لفظا كالعين بين معانيه بل هو موضوع لاثرا لشيء
ولان ما فيكون مشتركاً معنى كالحيدوان بالنسبة الى الانسان والفرس وغيرهما والثاني
ان القول بعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي ولو ثبت فله ان يقول اننا نقدر
فيكون مجازا بالحنفى لا مجازا امر سلاحتى ينافى العموم والثالث اننا نسلم ان

الثواب مراد بالاتفاق وعدمه بدونها اتفاقا يقتضى ذلك لان موافقة الحكم
للدليل لا تقتضى ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة
معنيته مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شىء وان كان الحكم
ثابتا لمعانيه والرابع ان عدم بقاء الاعمال على عموم مشترك الالتزام اذ لابد
عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب والخامس انه لو حمل على
الثواب لم يدل الحديث على عدم صحة لعبادات بدون النية ولا حجة لكم
تتمسكون بها على وجوب النية في الصلوة والزكاة والصوم وغيرها غير هذا
الحديث والكل ليس بشىء اما لاول فلان الاشتراك المعنوى انه يصح اذا
كان هناك قدر مشترك ذاتى او عرضى بين النوعين صالح ان يكون مراد بالحكم
ولاشك ان الصحة والفساد ليسا مما يترتب على العمل وان كان مقارنا له واطلاق
الحكم عليها انه هو على اصطلاح وعلى الثواب والاثم اصطلاح اخر فاذا اريد
النوعان منه بالعمل فانها يراد احد هما على انه صفة قائمة به عارضة له والاخر على
انه اثر مترتب عليه مسبب عنه ثابت به فيكون عموم المشترك بمعنى ارادة
معنيته وهو باطل ولا يمكن ان يراد من الحكم الملابس او المقارن او نحوهما قطعا
ولا يصح ان يقول به احد اصلا والالتزم عليه اشتراط النية في الاركان والشرايط
وهو منتفى بالاجماع واما الثانى فالكلام على التحقيق ان المشترك لا عموم له اصلا
سواء سلمه الشافعى او لا وما يدل على نفى عموم المجاز المرسل لو تم لدل على
نفى عموم المجاز بالخنف واما الثالث فلانه لا يتصور نزاع من الشافعى في
كون الثواب مرادا من الحديث وان نازع في ذلك منازع فالحديث يحكم
ببطلان هذا النزاع فان تمام الحديث على ما في الصحيحين وغيرهما الاعمال
بالنيات وانما لكل امرء ما نوى فمن كان هجرتا الى الله ورسوله فهجرتا الى الله
ورسوله ومن كان هجرتا الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرتا الى ما هاجر
اليه ولا خفاء في ان الثواب ينور مع صدق العزيمة وخلص النية وجودا وعدما
واما الرابع فلا يخفى انه سفسطة ظاهر الفساد لان المستفاد من قولنا ثواب
الاعمال بالنيات انه لا يحصل الا بها وهو في مظانه من الطاعات والقربات ولا دلالة

٢ اذ هو خلاف الاصل
ولا يرتكب الا بدليل
قائم وحجة ظاهرة
منه رحمه الله تعالى *

له قط على ان كل عمل مقارن بالنية يثاب حتى يلزم تخصيص الاعمال بالتى هى محل
الثواب مع امكان المناقشة على تقدير ردالته على ذلك واما الخامس فلان المقصود من
العبادات المقصودة الثواب لا غير فاذا انتفى انتفت الصحة بخلاف الموضوع فان المقصود
منه كونه مقاما للصلاة فلا ينتفى الصحة بانتفاء الثواب وقيل عليه انتفاء الثواب انما
يوجب انتفاء الصحة اذا كانت عبارة عن ترتيب الغرض وهو الثواب واما
اذا كانت عبارة عن الاجزاء ورفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال
او موافقة الشرع فلا قلت المقصود من شرعية العبادات انما هو الثواب
فهو لازم لها بحكم الشرع وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لاحالة ولا معنى
لايجاب انتفاء الثواب انتفاء الصحة التى هى الثواب وليست الصحة عبارة عن
الاجز او رفع وجوب القضاء الذى هو اثر مقرر تب عليها ولازم متأخر عنها بل
هى عبارة عن وقوع العمل على وفق الشرع ونهج الصواب على ما لا يخفى
لاولى الالباب وقال بعض المحققين فى معنى الحديث اى صحتها واعتبارها
شرعا بالنيات والمراد العبادات لان كثير من المعاملات تعتبر شرعا بلانية كالنكاح
والطلاق وذلك لان الاصل ان متعلق المجرور الواقع خبرا استقرار عام الا
اذا قام الدليل على خلافه كما فى لاصلاة لجار المسجد اى لاصلاة له كاملة لان قيام
الدليل على الصحة اوجب كون المراد كونا خاصا فيكون من حنفى الخبر لا من
وقوع الجار والمجرور خبرا فلما ان نقول بالرجب اى سلمنا ان كل عبادة بنية
والموضوع لا يقع عبادة بدونها وبذلك قضينا عهد الحديث وليس الكلام فى هذا
بل فى انه اذا لم ينو حتى لم يقع عبادة سبب للثواب فهل يقع شرط معتبر للصلاة
حتى تصح به او لا ليس فى الحديث دلالة على نفيه ولا اثباته فقلنا نعم لان الشرط
مقصود التحصيل لغيره لانه فكم يفصل حصول المقصود وصار كستر العورة
وباقى الشروط لا يفتقر اعتبارها الى ان تنوى فمن ادعى ان الشرط موضوع هو
عبادة فعليه البيان ﴿ قوله ﴾ والهمجاز متعارفا والتعارى بالتفاهم عند
مشايخنا العراقيين وبالتعامل عند مشايخنا الخراسانيين وقال بعضهم الاول قول
ابى حنيفة رحمه الله والثانى قولهما فلو حلف لياكل لحم افاكل لحم ادمى او خنزير حنث على

الاول دون الثاني ﴿ قوله ﴾ وهى اكبر منه سنا او معروفه آه الاولى وهى
 معروفه او اكبر منه سنا على عكس ما ذكره هذا التقييد اما لان تعذر الحقيقة
 لا يكون فى الاصغر المجهولة النسب على ما فى المحيط وفتاوى قاضيجان من انه
 يفرق بينهما والزمت بنتاله فيكون احترامها عنها واما لانه فى الاكبر ومعرفة
 النسب اظهر وفى الاصغر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم وانما يفرق
 بينهما اذا اصر دفعا للظلم عنها كما فى الجب والعنة لانه حينئذ يمتنع عن وطئها
 بناء على ما عنده فيفوت حقها على ما فى الاسرار والمبسوط والدليل الذى
 اورده المصنف فى ثبوت عدم التحريم يتناولها ﴿ قوله ﴾ اى المعنى الحقيقى
 انما يفسر بذلك لان الحقيقة والمجاز صفة للفظ لانه استعمال اللفظ ولا معنى
 لامتناع اللفظ حقيقة ﴿ قوله ﴾ لان الشرع يكتبه فان قيل اشتهار
 لنسبها من غيره لا يدل على عدم ثبوته من غير من اشتهر حتى يكتبه
 الشرع فى هذا القول وانما يدل على ثبوته ممن اشتهر وثبوت
 النسب من رجل لا ينافى ثبوته من آخر كما لو ادعى رجلان ولدانة مشتركة
 بينهما يثبت نسبه منهما وصارت ام ولدهما وهويرثهما ويرثانه وهو للباقي
 منهما وذلك مذهبنا وقول على رضى الله عنه ورواية عن عمر رضى الله عنه
 فتكذيب الشرع اياه بناء على الاشتهار ممنوع قلت الاشتهار يدل على ان
 نسبه ممن اشتهر دون غيره فلو ثبت من المقر يكون ابطالا لحق غيره بخلاف
 ما لو ادعى مجهول النسب فانه يثبت نسبه منهما شرعا فانه لا يتضمن ابطال
 الحق الثابت لغيره هنا ﴿ قوله ﴾ بخلاف العتق اه يعنى لو قال للاكبر او
 معروف النسب هذا ابنى يعتق وفيه خلاف الشافعى رحمه الله وروى ان
 ابا الحسن على بن الحسن النيسابورى الصندلى من الخنفية واباع محمد عبد الله بن
 يوسف الجوينى وابنه ابا المعالى عبد الملك من الشافعية كانوا بنيسابور يشار
 اليهم بالفقه وكثرة العلم ولكل منهما اصحاب وتلاميذ واذا اجتمعوا فى مجلس يبادر
 بعضهم على البعض بالسؤال والاعتراض وكان لابي الحسن حدة الخاطر مع التهاثر
 فتناظر وايوما فى هذه المسئلة فاستدل ابو محمد الجوينى وقال لا يثبت النسب

فلا يثبت العتق فاعترض عليه ابو الحسن وقال يبطل هذا الكلام بمشهور النسب فانه يعتق عليه ولا يلحقه نسبه فقال ابو محمد لانسلم ذلك فانه يلحقه نسبه ايضا فاشار ابو الحسن الى ابي المعالي وقال هو ابني فضحك من حضر وتولد من قوله خفاء ﴿ قوله ﴾ على هذا الوجه عبارة فخر الاسلام في تقرير هذا المقام ان في الاصغر منه سنا تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه متحقق ممن اشتهر نسبها منه وفي حق المقر ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافي للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذا العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصليين متعذر لهذا العذر الذي ابليناه انتهى اي في فصل الاكبر منه سنا والاصغر المعروفة النسب ﴿ قوله ﴾ لا حاجة اليه يشير الى ان دلالة قوله هذه بنتي على التحريم بطريق الحقيقة انما تكون التزاما وقد ثبت في محله وصح ان دلالة التضمن والالتزام لا قصد فيهما وانما القصد في دلالة المطابقة فتكونان تابعتين لدلالة اللفظ بالمطابقة وتلويين لها في الفهم عنه فلا يمكن الترديد وجعل ثبوت النسب مقابلا لثبوت التحريم لتلازمهما في الدلالة والفهم وعدم انفكاكهما وذلك لان التحريم على هذا التقدير انما يثبت على تقدير ثبوت النسب فلا يكون مقابلا له لانه لا ينفك عنه وليس الوجه في قبح الترديد ان التحريم ليس داخلا في المعنى الحقيقي اذ التحقيق ان دلالة اللفظ على المعنى التضمني والالتزامي في ضمن المطابقة حقيقة على ما هو صريح كلام فخر الاسلام وغيره من الحنفية والمصنف لا ينكر ذلك والدليل عليه ما سبق في هذا الكتاب من فرقه بين التحريم الاول والثاني وقوله فان لفظ السقف اذا آه وما سيناتي من ان فخر الاسلام لو رد ان ثبت التحريم فاما آه وما ذكره في كتابه المسمى بتعديل الميزان حيث قال وزعم مجازية التضمن والالتزام خطأ فانهما ليستا بطريق المجاز فان المجاز لفظ اطلق واريد به جزء ما وضع له ولازمه الخارجي كما اذا اطلق السقف واريد به بعضه او اريد الجدار اما اذا اطلق فاريد به ما وضع له ومع ذلك دل على جزئه وعلى الجدار فاللدلالة لا تكون مجازا انتهى ﴿ قوله ﴾ فان لم يثبت

النسب لا يمكن ثبوت التحريم وذلك لان المعنى المستعمل فيه اللفظ والمقصود به اولا وبالذات والمخصوص بالتفات عندنا معاشر الحنفية انها هو المعنى المطابق والدلالة المستقلة التابعة للقصد والاستعمال هي المطابقة واما المعنى التضمني والالتزامي فلا يستعمل فيهما اللفظ اصلا ولا يقصد الا بالعرض وثانيا ولا يفهمان الاتبعاني ضمن المطابق وتلوه فلا يتحقق دلالة التضمن والالتزام الا بالتبعية للمطابقة وذلك للاتفاق على انحصار الدلالة اللفظية الوضعية على ثلاث انحصارا عقليا فلو كان كل واحد من الثلاثة معنى بالاستقلال تابع للقصد والاستعمال بطل هذا الانحصار لخروج الدلالة الغير المستقلة مع ثبوتها لا ريب لا يقال دلالة اللفظ عليهما ليست باعتبار وضعه لهما بل من حيث انها جزء له او خارج فلا تكون من اقسام الدلالة الوضعية اللفظية بل من اقسام الدلالة العقلية لانا نقول لا شك ان تلك الدلالة بمدخل من الوضع مستندة اليه لا يفهمها من اللفظ الا من يعرف وضعه لمعناه واستعماله فيه وليست كدلالة الدين المسموع من وراء الجدار على وجود اللفظ ونحوه فلا ينبغي جعلها من اقسام الدلالة العقلية فان قيل بطلان الانحصار ينقلب عليكم بدلالة التضمن والالتزام المستقلتين اللتين يثبتهما البعض قلنا هما داخلان في المطابقة باعتبار الوضع النوعي عندنا ~~قوله~~ فهذا الترديد يكون قبيحا أهـ قيل محصل كلام فخر الاسلام ان الحقيقة في معرفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اى بالنسبة الى جميع الناس فيثبت النسب من المقر وينتفى من غيره وهو باطل واما بالنسبة الى المقر وحده فيظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحته فالتحريم الثابت بهذا الكلام منقضى للملك اقول توجيه كلام فخر الاسلام رحمه الله بهذا التوجيه ودفع اعتراض المصنف عنه به شرح لا يطابق المشروح بل لا يناسبه واصلاح بين المتنازعين بحمل الكلام على ما اتفقا على خلافه الاول فلان كلام فخر الاسلام صريح في ان دلالة قوله هذه بنتى على التحريم من قبيل الحقيقة فانه جعل اثبات الحقيقة على وجهين

أحدهما إثباتها مطلقاً في حق المقر وغيره في ثبوت النسب عنه وانتفاءه عن غيره
 وتعذر ذلك لثبوته عن من اشتهر عنه وثانيهما اثباتها في حق المقر وحده في حق التحريم
 فاما ان يكون المراد منها ثبوت النسب من المقر وحده دون غيره ليمتد أثره في حق
 التحريم لكونه لازماً له فحسب كما زعمه القائل توهمها منه ان في صورة اثبات
 التحريم بقوله هذه بنتى لا يكون من وجوه اثبات الحقيقة وهو في صدد
 بيان ذلك وليس الأمر على ما توهم فانه انما لا يكون كذلك اذا اريد منه التحريم
 والافق سأل ان دلالة اللفظ على المعنى الالتزامى من قبيل الحقيقة واما ان
 يكون ثبوت النسب وثبوت التحريم على ما فصله المصنف رحمه الله على ان
 يكون تركه بيان ثبوتها في حق النسب فقط لا اشتراكه في الدليل السابق وظهوره
 منه فعدل عنه وبادر الى بيان تعذر ثبوتها في حق التحريم بطريق الالتزام
 وهذا هو الظاهر يدل عليه قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام وقوله منافى
 للملك وذلك لانه لما قدر كون التحريم ثابتاً بهذا الكلام وعلل تعذر اثباته
 بمنافات الملك علم انه يريد التحريم الذى يقدر ثبوته من الزوج بهذا الكلام
 اعنى قوله هذه بنتى على طريق الالتزام وهو الطلاق لانه هو المقضى
 لسبق النكاح وصحته لكونه من حقوقه ولو كان مراده التحريم الاصلى الذى
 يلزم ثبوت النسب في حق المقر وحده فمع كونه بعيداً من اللفظ ليس هو مما
 يثبت بالكلام ولا امر اعارضاً لمالك النكاح ومن حقوقه ولا هو في وسع الزوج
 ولا يكون له مدخل في وقوعه بل هو اظهر حرمة ثابتة لهما من اول الحال متقررة
 فيها على الاستمرار وحكمه التفريق بينهما لا الطلاق ولا يقتضى سبق النكاح
 وصحته حتى يعلل تعذر اثباته بانه منافى لمالك النكاح فلا يثبت هذا التحريم
 الطارىء المراد بظهور اثر ثبوت النسب فيه لانه ليس من لوازمه ولا مما يمكن
 تبعيته له ثم لو ثبت على الحقيقة انما يثبت لكونه لازماً للمعنى الموضوع له وهو
 البنيتية ولكنه ليس بل لازم له فلا يثبت وهذا معنى قوله لو صح معناه على ان التحريم
 الاصلى لا يثبت اصلاً الا بثبوت ما زعمه فكيف يظهر اثر ثبوت النسب في حق
 التحريم بدون ثبوته واذا قد تقرر الحال على ذلك فاعترض عليه المصنف من

وجهين الأول أن التردد قبيح لانه جعله مقابلا لاثبات الحقيقة في حق النسب مع انه لا يثبت بدون ثبوت النسب ولا ينفك عنه لعدم إمكان ثبوته بدون اللزوم له فلا حاجة الى ابتداء هذا الشق بعد استحالة ثبوت النسب لانه لا يثبت بدون كونه لازما له تابعا في الفهم عنه والثاني أن الدليل النافي لهذا التحريم ليس كونه منافيا للملك النكاح بل هو عدم ثبوت الموضوع له وانما يصح التعليل بمنافات الملك في بيان تعذر اثبات المعنى المجازي وهو التحريم المراد بقوله هذه بنتي لا يقال أن اباحنية رحمه الله لا يشترط في المجاز إمكان الحقيقة والمنافي للنكاح ليس هو التحريم بل البنئية لأننا نقول نعم لكن لا بد أن يكون المعنى المجازي أمرا لازما للمعنى الحقيقي والتحريم الذي يثبت بهذا الكلام لو صح هو الطلاق وليس بلازم منها ولا يشارك التحريم اللازم إلا بحسب الاسم بخلاف الشجاعة فإنه معنى واحد في الرجل والاسد وأما الثاني فلأن هذا القائل يجعل دلالة قوله هذه بنتي على التحريم بالالتزام معنى مجازيا و ثبوت النسب في مقابله مدلول لا حقيقيا وفخر الاسلام والمصنف وغيرهما من الحنفية متفقون على أن المدلول التضمني والالتزام من جملة المدلول الحقيقي فإنه أعم من الموضوع له وجزئ له ولازمه الذهني ولذلك جعل العمل بالمجاز مقابلا للوجهين وبهذا يعلم أنه لا محيص مما أورده المصنف وأنه غير ذاهل عن ملاحظة قوله لو صح معناه منافي وأن معنى قوله لو صح معناه لو ثبت موجب وهو الطلاق بطريق الالتزام يكون معناه منافيا له لكنه لم يصح لأن هذا التحريم غير لازم من البنئية واللازم غيره كما عرفت ويظهر فساد ما قيل أنه لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل أشار الى دليل تعذره وهو عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم أيضا للمنافات فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجهه وأؤكد هذا قوله ﴿ فر بما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قيل عليه مقابل العذب الوحشي الذي يتمفر منه الطبع لا الركيك واجيب عنه بأن الركيك هو الذي يتمفر منه الطبع ويقابل العذوبة وهي السلامة التي يستعذبها الطبع وأما الوحشي فهو أنما يقابل

المستعمل وذلك امر لا خفاء فيه ومنه الحيوان الوحشى الغير المستأنس منه
 ﴿ قوله ﴾ لفظ المجاز يكون اعذب من قبيل قولهم الصيف احر من الشتاء
 قال صائب الكشاف ومن وجيز كلامهم يقولون الصيف احر من الشتاء اى
 الصيف في حرا ببلغ من الشتاء في برده ﴿ قوله ﴾ او السجع وهو في اللغة مد
 ير الحمام كما في قوله ﴿ شعر ﴾ حمامة جرعى حومة الجندل اسجعى ﴿ فانت بهرىء
 من سعاد ومسيع ﴾ وفي الاصطلاح تواطوء الفاصلتين على حرف واحد وهو
 مطرف ان اختلف وزنهما نحو قوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم
 اطوارا ومتواز ان استوى الفقرتان تقفية نحو قوله تعالى فيها سرر مرفوعة
 واكواب موضوعة وتر صبيح ان استوتا وزنا وتقفية نحو قول الحريري هو يطبع
 الاسجاع بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بز واجر وعظه ﴿ قوله ﴾ كالتجنيسات اه
 التجنيس تشابه اللفظين وهو تماثل ان اتفقا في الحروف وعددها وهيئتها من
 نوع نحو قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة ومن
 نوعين فهستوفى نحو قول الشاعر ﴿ شعر ﴾ مامات من كرم الزمان فانه ﴿
 يحيى لدى يحيى بن عبد الله ﴾ ومتشابه اذا كان احدهما مركبا والاخر مفردا مع
 التوافق في صورة الخط ومفروق مع التخالفى نحو قول العماد الاصبهاني
 الكاتب في القاضى الفاضل ﴿ شعر ﴾ اما الغبار فانه مما اثار السنايك *
 والجومنه مظلم * لكن اناربه السنايك * يادهر لى عبد الرحيم * فلست اخشى
 من نايك * فان البيتين الاولين مثال الاول والطرفين للاخير ومثله قول ابى
 الحسن على بن المكارم المقدسى ﴿ شعر ﴾ ايا نفس بالماثور من خير مرسل *
 واصحابه والتابعين تمسكى * عساك اذ بالغت في نشر دينه * بما طاب من نشر
 له ان تمسك * وخاف غدا يوم الحساب جهنما * اذا نفخت نيرانها ان تمسك *
 فيهما وقول ابى الفتح البستى ﴿ شعر ﴾ كلكم قد اخذ الجام ولا جام لنا * ما
 الذى ضر من ير الجام لوجام لنا * في التفارق وعرف ان اختلفا شكلا نحو البديعة
 شرك الشرك ﴿ قوله ﴾ ونحوها من القلب وهو كون عكس الكلام كطرده
 كقوله تعالى ربك فكبر وقوله كل في فلك يسبحون وقول العماد للقاضى الفاضل

سر فلا كبابك الفرس وقوله فيه دام علاء العماد والتشريع وهو بناء البيت على
 قافيتين نحو قوله ﴿ شعر ﴾ يا خاطب الدنيا الدنية انها * شرك الردى
 وقرارة الاكدار * ورد العجز عن الصدر وهو الختم بهراد في الابتداء او مجانسه
 نحو قوله تعالى وتخشى الناس والله احق تخشاه ونحو سائل اللئيم يرجع ودمعه
 سائل وغيرها قال السيد الشريف بيان المحسنات البديعية بالمطابقة والمقابلة
 ههنا ليس كما ينبغي لان كلام المصنف رحمه الله في الدواعي اللفظية وهما من
 المعنوية ثم انه ذكر اصناف البديع بعد ذكر السجع فيكون المراد منها ما وراه
 على ما هو المعروف في نظائره فلا يستقيم ايراد الترصيع في اصناف البديع اذ هو
 من السجع ما يستوى قرينته في الوزن والتقنية ﴿ قوله ﴾ فلا بد ان يستعمل
 لفظ المجاز اعترض عليه بانه لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح من
 الحقيقة لان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتماهه ايراده
 بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات
 الوضعية وانها يمكن بالالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في ذلك فيعدل
 اليها واجيب بان الكلام في داعي العدول عن الحقيقة فلا بد ان يكون مطابقة
 الكلام تمام المراد حاصلة بالمجاز دونها فيحتاج الى اثبات كون بعض المجازات
 اوضح دلالة من الحقيقة ليتم التقريب ﴿ قوله ﴾ اذا كان المستعار منه امرا
 محسوسا او رد عليه بانه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالخجة
 والعلم مثلا فلا خفاء في ان الحقيقي اوضح من الشمس والنور او مع الف قرينة
 وان اراد المعنى الجامع المشترك فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ
 المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة
 المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا
 والمستعار منه معقولا قال السيد الشريف العلامة فختار الشق الثاني كما يدل
 عليه قول المصنف ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب آه فان
 المعنى المطلوب من الاستعارة ليس الا اثبات المعنى الجامع على ابلغ وجه ولا يلزم
 من كون المجاز اوضح دلالة عليه ان يكون هو المعنى المجازي فان اللفظ قد

يستعمل مجازاً في معنى ويكون المطلوب منه معنى آخر ويكون دلالة المجاز على ذلك المعنى الآخر أوضح من دلالة اللفظ الذي هو حقيقة في ذلك المعنى المجازي وليس الاستبعاد بعيداً فان الظاهر في بادي النظر ان يكون اللفظ الموضوع للمعنى أوضح دلالة عليه وعلى احواله المطلوبة منه من لفظ آخر مستعمل فيه مجازاً وأما التقييد بكون المشبه معقولاً والمشبه منه محسوساً فلان هذا المثال أظهر دلالة على المقصود حيث ابرز المعقول في صورة المحسوس ﴿ قوله ﴾ لا تقع الابتغية وقوعها في المشتق منه أو ذلك لان كلام الطرفين يجب ان يكون موصوفاً بوجه الشبه والصالح لذلك هو الحقايق دون الافعال والصفات المشتقة منها واورد اولاً بان الموصوف نفس الطرفين وهو لا يختلف باختلاف التعبير وعدم صلوح الدال عليه لاني اني اتصافه به وبان كلاماً من الحركة والزمان مع كونها غير قارين يقع موصوفاً كحركة سريعة وزمان طويل وبان الدليل لا يتناول اسماء الزمان والمكان والآلة لصلوحها للموصوفية نحو مقام واسع ومجلس فسيح ومنبت طيب والجواب ان المعتبر مفهوم اللفظ الدال عليه اذ به يعلم انه من الحقايق ام من تابعات الفعل وان المبادئ لتحصلها بدون اعتبار المعتبر وتقدير المقدر يصلح للموصوفية دون المشتقات لانها انما ينتزعها العقل من الموصوف بالنظر الى المبدأ فهي امر مبهم بالقياس الى ما تحتها من امور محصلة اهم اتحاد معاني مرتبة متاغرة وان هذه الاسماء ليست من الصفات المشتقة ﴿ قوله ﴾ في متعلق معنى الحرف مشعر بان متعلقات معاني الحروف ليست معاني حرفية بسوء لوحظت بخصوصها او بعمومها بل معاني الحروف روابط بين الاسماء غير مستغاة بالمفهومية لاتصالها للاتفات والقصد اليها اولاً وبالذات وما يعبر به عن تفسير معانيها من الابتداء والانتهاء والظرفية والاستعلاء فانها لو اوزم تلك المعاني الغير المستقلة بالمفهومية وما يقال من ان معنى من من جزئيات معنى الابتداء مثلاً فمعناه انه جزئي بالعرض والقول بان معنى الحرف مستقل بالمفهومية ياتل بالضرورة ﴿ قوله ﴾ فيستعار التعليل للتعقيب يعني يستعار التعليل لتعقيب الموت

للولادة في المثال المذكور ووجه الشبه هو التعقيب المشترك فينتقل من
 التعليل الى التعقيب المطلق ثم منه الى تعقيب الموت للولادة كما ينتقل من
 الاسد الى الشجاع ومنه الى الرجل ومعنى قوله فان التعقيب لازم آه انه مشترك
 بين التعليل وبين المستعار له وهو تعقيب الولادة مثلا وليس المراد ان التعليل
 يستعار للتعقيب المطلق والا لكان مجازا مرسلاب استعمال اللفظ الموضوع للمعروض
 في العارض او الملزوم في اللازم ﴿ قوله ﴾ يستعار اللام له اشارة الى انه
 ليس في ذلك ادعاء ان التعليل حقيقة في التعقيب حتى يكون هذا الكلام مبنيا
 على المرجوح من المذهبين المعروفين من ان الاستعارة مجاز لغوي او عقلي
 بالتصرف في امر معنوي حيث يجعل ما ليس بتعليل تعليلاف يستعمل اللفظ على
 انه حقيقة فيه بل يستعار التعليل للتعقيب الخاص بجامع التعقيب المطلق اللازم
 لكليهما بجعل افراد التعقيب على قسمين متعارف وهو الذي ماله ذلك التعقيب
 في التعليل وغير متعارف وهو ماله ذلك التعقيب في تعقيب غير معلول للعلة
 ولما كان وضع التعليل مخصوصا بالقسم الاول كان استعماله في الثاني مجازا
 ﴿ قوله ﴾ وهذا بناء على ان اللام آه دفع لها عسى ان يورد ههنا من ان
 التعقيب انما هو للمعلول واللام موضوعة للعلية وتقرير الدفع ان اللام ليست
 موضوعة لمطلق العلية بل للعلية الغرض وهي وان كانت متقدمة على الفعل في
 الزمن محركة للفاعل باعثة له اليه لكنها معلولة للفعل في الخارج واعتراض عليه
 بان معنى التعليل بيان العلية لا المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة
 سواء كان معلولا باعتبار اخر كما في ضربته للتأديب او لا كما في قعدت عن الحرب
 للجنب وكونه علة غائية كافي في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه
 معلولا واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بانه اذا كانت اللام موضوعة
 لمطلق العلية لم يصح استعارتها من الغرضية لترتب الموت للولادة وكون
 الغرضية مندرجة تحتها وفرد من افرادها لا يجدي به نفع لان اللفظ انما يستعار
 مما هو موضوع له لا من افراده فالحق ان اللام الداخلة على الغرض داخلة حقيقة
 على المعلول فان قيل قد صرح الشيخ الرئيس ان للعلة الغائية بما هي علة غائية

أن تكون علة الغل ويعرض لها من جهة أن معناها قد يكون واقعاً في الكون أن تكون معلولة لا أن المعلولية لازمة لها بحسب الوجود قلت نعم لكن وضع اللام انما هو بالنسبة الى ما اعتبر فيه المعلولية فيتم المقصود فلا يصح أن يقال أن دخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلولية هذا قوله معلول للعلة الفاعلية قال السيد الشريف الاولى أن يقول للفعل لأن البحث في ترتيب المعلول على الفعل دون الفاعل قوله بالنقل عن أئمة اللغة قال أبو علي الفارسي أجمع نجات البصرة والكوفة على أن الواو للجمع المطلق وقد نص عليه سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه قوله مواضع استعمالها آه حيث استعملت في مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة كقولهم تشارك زيد وعمر وواختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمر وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمر وقبلاه وبعدها للزوم التكرار والتناقض ولو افاد الترتيب لتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجداً وقولاً موطئاً في سورة البقرة وعكسه في الأعراف لاتحاد القصة إلى غير ذلك قوله بين المتحدين آه الاولى في المتحدين والمراد في التعبير بلفظ التثنية لأن الألف لا يزداد إلا في آخر الاسم إلا أنه لما كان الاسم دالاً عليهما مع الاسم مثله فكانه ذكر اللفظ الآخر وقع الألف بينهما قوله وقولهم آه إشارة إلى أنه ليس بحديث بهذا اللفظ وإنما الحديث غيره وعبارة فخر الإسلام رحمه الله وقالوا وقال صاحب الكشف في شرحه أي قال أهل اللغة وقيل عليه أن هذا من موارد الاستعمال أيضاً لوجه في جعلها مستقلاً دالاً على المطلوب وأجيب بأن هذا ممانص القوم على معناه بحيث يغيب أن الواو لمطلق الجمع دون الترتيب قوله أي لا تجمع بينهما هذا إذا كان تشرب منصوباً فإنه يدل على النهي عن الجمع بينهما دون انفرا دكل منهما باضمار أن فيكون في معنى مصدر معطوفاً على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة أي لا يمكن منك الجمع بين هذين الفعلين وإذا كان مرفوعاً يدل على النهي عن الأول وإباحة الثاني وإذا كان مجزوماً يدل على النهي عنهما جميعاً والواو على النصب للصرف وعلى الرفع للاستينافق وعلى الجزم للعطف فقد تلاعب الألفاظ والمعاني بتلاعب الأعراب

الذى هو دليل القارى ومصباح سبيل السارى وعليه تبادل المعانى وتخالف
المباني ونظير ذلك فى قولهم ما احسن زيدا فان النصب يدل على التعجب
من حسنه والرفع على نفى الاحسان عنه والخفض على السؤال عن احسن ما فيه
فتكون ما على الاول تعجيبة واحسن فعلا جامدا وعلى الثانى نافية
واحسن فعلا متصرفا وعلى الثالث استفهامية واحسن
اسم تفضيل الى غير ذلك من الصور المختلفة ولا يعرف مثل ذلك فى
غير اللغة العربية ﴿ قوله ﴾ فلعل لا يجب الترتيب اه اى لا يجب الترتيب
فى الوضوء لتعاطى الاعضاء بالواو فيكون لسلب التعليل وفيه تعريض للشافعى
لا اثباته الترتيب استدلالا بهذه الآية على ما هو الظاهر من شرح الوقاية
وقد يقال ان الشافعى انما اخذ الترتيب من السنة ومن سياق النظم وتاليه
وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول كرؤس وذكر الايدي ووزنها
افعل كارجل وادخل الممسوح بين المغسولين وقطع النظير عن النظير فلولا ان الحكمة
فى ذلك التنبيه على الترتيب لكان الاحسن بالبلاغة ان يقال وايدىكم وارجلكم وامسحوا
برؤسكم كما يقال رايت زيدا وعمر واودخلت الحمام ولا يقال رايت زيدا ودخلت
الحمام ورايت عمر واودخلت الحمام فى الكلام ومن احسن من الله قليلا قلنا انحصار
النكتة فيه على ذلك ممنوع فقد قال صاحب الكشاف وغيره الارجل من بين
الاعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها وكانت مظنة اسراى الماء المنوم
المنهى عنه فعطفت على الثالث لالتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد فى
صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجاء بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها الممسوح
لان التمسح لم يضرب له غاية فى اشرعية ولئن افاد ذلك فلا يدل على الوجوب
المتنازع فيه هذا اول معنى انه لما ثبت ان الواو لمطلق العطف لتظافر الأدلة
عليه فلا يجب الترتيب فى الوضوء والا يلزم الزيادة على الكتاب بالدليل الظنى
فيكون لتعليل السلب فان قيل الفاء للعقيب من غير تراخ وهو يقين وجوب
غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة من غير فصل فيجب الترتيب فى
البواقي لانه لا قائل بالفصل اجاب عنه المصنف بان المذكور يعنى الفاء حرف

الواو التي هي لمطلق الجمع فلا يكون المراد الا فاغسلوا هذه الاعضاء وامسحوا
 برؤوسكم عقيب القيام الى الصلوة من غير تعرض للترتيب ثانيا واثباتا بين
 الاعضاء المغسولة وغيرها ولا بين الغسل والمسح ومنع دلالة الفاء الجزائية
 على لزوم تعقيب مظهر الجزأ بمضمون الشرط من غير تراخ مكبرة صريحة
 لكن اللازم تعقيب القيام الى الصلوة باقامة وظيفة اعضاء الوضوء كلها من الغسل
 والمسح كما في قوله تعالى اذ انودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله
 وذروا البيع ﴿ قوله ﴾ لا بالقران اي بقوله تعالى ان الصفا والمروة من
 شعائر الله لان الحكم فيه كونهما من الشعائر وهو لا يحتمل الترتيب لانه في الفعل
 لا في العين الا ترى ان المروة من الشعائر في كل زمان كان الصفا فيه منها فلا معنى
 لتقديم احدهما على الاخر في هذا الحكم ﴿ قوله ﴾ لغير المدخول بها قيد به
 لان المدخول بها يقع عليها الثلاث بالاتفاق لمصادمة الاخيرين المحل المحتمل
 لها الوجوب العدة فيها وواثر النكاح ﴿ قوله ﴾ باطل وذلك لان ثبوت
 المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو لا يوجب كونه مستفادا منه بل
 وقوع الواحدة منها ان تعلق الاجزية بالشرط على التعاقب يوجب الترتيب في
 الوقوع كالجواهر المنظومة فلا يصادف الثانية والثالثة المحل في صورة تقديم
 الشرط واما في صورة التأخير فلا يتم التعليق الا عند تحققه لوجود مغير الكلام
 في اخره فيقع الثلاث كلها ﴿ قوله ﴾ عنده قيد به لان التعليق عندها يكون
 جملة حيث قال في الهداية ان الواو للجمع المطلق فتعلقت به جملة ﴿ قوله ﴾
 كالمأجز عند الشرط اشارة الى نقض ما اورده الزاعم ﴿ قوله ﴾ فعند الشرط
 يقع الثلاث اجيب عنه بالفرق بين مانحن فيه وما قاساه عليه بانه يمكن فيما نحن
 فيه ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد لا بتقدير مثل لكونه خلاف الاصل
 لا يصار اليه الا عند الضرورة وقال شمس الائمة ما قاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب
 الى مراعات حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلاقا عند وجود الشرط وقوعا لبناء
 الوقوع على هذا التكلم وذكر المصنف الفرق بين الصورتين في قوله وقد
 تدخل بين الجملتين آه ورجع قوله ونسبهما الى الزعم ولهذا سكنت عنه ههنا

اكتفاء بما سيناقش فتأخير قولهما وسكوته عن الجواب ليس لترجيح قولهما
على قوله ﴿ قوله ﴾ وان قدم الاجزية اشارة الى نقض ماورده الزاعم بانه
لو كانت الواو للترتيب عنده لما وقع التثنية في هذه الصورة كما انها لو كانت
للمقارنة عندهما لم يقع الواحدة فقط في صورة التخييز بقوله انت طالق وطالق
وطالق وقد اتفقوا في الموضعين على الوقوع ﴿ قوله ﴾ بغير اذن مولاها
اذ لو كان بالاذن ينفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق ﴿ قوله ﴾ لاجابة الى التقييد به
لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل منهما وانما يصح ذلك اذا كان بدون
رضاهما ولا يخفى عليك ان جعل الحكم ماذكره مبني على التقييد المذكور فلو
انعكس الامر لزم الدور ﴿ قوله ﴾ ولا يجوز ان يتولى الفضولي آه سواء كان
فضوليا من الجانبين او من جانب واحد ولا يجوز ان يتولى الفضولي آه سواء كان
ابويوسف رحمه الله يجوز اذا اجاز الغائب وقال اذا تكلم الفضولي من الجانبين
بكلامين يتوقف على الاجازة بالاتفاق قال ابن الهمام لا وجود لهذا في كلام
اصحاب المذهب وكلام محمد مطلق في الكافي للحاكم الشهيد واصل المبسوط
خال عنه والحق الاطلاق واما التقييد فهو من التصرفات والظاهر ان منشأه ما نقل
عن المبسوط من ان اصل الخلاف في ان شرط العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس
عندنا وهو قول ابى يوسف رحمه الله اولا وقال اخر ايتوقف فاخت منه ان الفضولي
لو تكلم بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه توقف بالاتفاق
لانه حينئذ عقد لا شرط وان الخلاف فيما اذا تكلم بكلام واحد ﴿ قوله ﴾ يختلف
بالعقد الواحد فانه ان اعتقت الامتان على التعاقب جاز نكاح المتعة اولا في
العقد الواحد بخلاف ما اذا كان بعقدين ولكل امة مولى على حدة فان النكاحين
على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحد يهما حرة والاخرى امة توقفا
لانه لا مضايق فيه واحد هما لا يملك الاجازة والرد في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان
المولى واحدا فانه باعتراف الاولى يصير رادا لنكاح الثانية وانه سبيل من ذلك
وان اجازهما جاز نكاح الاولى لان حال الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة
ويبطل نكاح الامة ﴿ قوله ﴾ اي بطل نكاح كل واحد منهما قيل هذا التفسير

انما يناسب اضيهر الواحد الراجع الى شيئين والمناسب في تفسير التثنية
 ان يقال بطل هذه وهذه او بطل كلاهما والامر فيه سهل قوله في مرض موته اذ لو كان
 في غيره يعتق كل الجميع قوله ولا وارث له اذ لو كان له وارث سوى المقر لا يجرى
 هذا الحكم الا في نصيبه قوله ولا مال له سوى ذلك اذ لو كان له مال سوى هو الاء
 العبيد الثلاثة يكون القدر غير ذلك فان خرجوا من الثلث يعتق كل الثلاثة والا فيجري
 هذا القدر فيما زاد على الثلث قوله ان قيمت العبيد على السواء لان عتق
 كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث انما يكون على تقدير التساوي في القيمة
 واما عتق كل الاول فقط فيصح في تقدير كون قيمته اقل من الثلث فلا يظهر
 فائدة اشتراط التساوي فيه قوله اذا افتقر الاخر الى الاول بان كان في
 موضع الخبر نحو قام وقعد والجزاء نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى
 حرا ونحو ذلك فالواو يفيد الجمع في ذلك التعلق والافى ثبوت مضمونها
 وحصول مفادها اذ يدون الواو يحتمل الاضراب والرجوع عن الاول ولا توجب
 الزيادة على ذلك من الشركة في الاحكام والقيود بل المتمكّل بها القرائن القائمة
 في المقام قوله لا بتقدير مثله لعدم الحاجة اليه ويظهر فائدته فيما اذا قال
 لهاكلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
 كان يميننا واحدة حتى لا يقع الاطلاق واحدة ولو كان بالنفاء وقعت طلقتان وفيما
 قال انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار يتعلق بدسول
 الدار ثانية تلك التولية فلو دخلها لا تطلق الا واحدة قوله عطى على
 قوله لا بتقدير مثله قيل عليه هذا القول مفسر لقوله بعينه فاذا جعل معطو فاعليه
 كان مفسرا له فيكون مقابل الشئ مفسرا له فيفيد ان الثاني يشارك الاول فيما ثم
 بعينه بتقدير مثله ولا معنى له بل الصواب انه عطى على قوله بعينه واجيب بان معنى
 قوله لا بتقدير مثله لا بتقدير مثله وبان المراد من قوله بعينه العينية بحسب الاطلاق
 اعنى الهجى المطلق في جاء زيد وعمرو مثلا ومن امتناع الاتحاد الامتناع
 بحسب التقييد فان هجى زيد غير هجى عمرو وان اشتراكا في كونه هجيا
 فيكون المعطوف والمعطوف عليه تقسيم لقوله بعينه قوله لا بد ان يكون

مجىء زيد غير مجىء عمر واعتراض عليه بان مثله مستغن عن التقدير لان
 المجىء معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف
 المفردات دون الجمل لان تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب تقدير المتعدد
 واجيب عنه بان كونه من عطف المفردات لفظا لا ينافي بتقدير المثل لرعاية المعنى
 لان التقدير نوعان احدهما لتصحيح اللفظ والمعنى وثانيهما لتوضيح المعنى
 كما قال الشيخ عبد القاهر في اللام بين المضاف والمضاف اليه وبالجملة لما كان المجىء
 متعددا في الخارج بخلاف دخول الدار فانه متحد مفهوما وخارجا اراد المصنف
 رحمه الله اظهار الفرق بتقدير المثل في الاول حكمه لاحقيقة قوله ﴿ بناء على
 انه يجب اه فعلى هذا لا يكون القران من مقتضى القران في النظم ﴾ قوله ﴿
 عبادة محضة اه احترار عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المونة
 ﴿ قوله ﴾ والصبي ليس من اهلها قيل عليه فلا يصح ايمانه وعبادته اصلا
 واجيب عنه بان من الواجب في العبادات المحضة والانابة فيها كمال الاختيار
 ليمتاز عن العادة ولذا اشترط لوجوبها البلوغ الذي لا يحصل كمال الاختيار
 والعقل الامعه غالب او اما الايمان والنوافل فيكفي فيها اختيار ما توسيعا لمحلها قوله
 يمكن ادراك الولي عنه قيل لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى
 الابتلاء وهو لا يوجد في الصبي ورد بان الشارع اعتبر في الانابة الاختيار
 الكامل والعبادات المالية لتطهير المال وسد خلة الفقير لا لابتلاء فقط وما لا يدرك
 كله لا يترك كله ﴿ قوله ﴾ فدليل المشاركة في الجزأ هو الجلد مع صلوح عدم
 قبول الشهادة لكونه جزأ للقف وخذاله ولازالة العار اللاحق لمن رمى بالزنا
 فيكون كقطع اليد في السرقة وجمع بينهما كمال الزجر وعمومه فان من الناس من
 لم يتالم برد كلامه فوق ما يتالم بالضرب ومنهم من لا ينزجر الا بالايلام
 المحسى ﴿ قوله ﴾ ودليل عدم المشاركة اختلاف الجهلتين في الاسمية والفعلية
 والخبرية والانشائية والمخاطبيين فان المخاطب بالجلد وعدم القبول الائمة والحكام
 ونحوه اولئك غيرهم بدليل افراد الكاف واعتراض عليه بان المختار في مثله
 النصب لفعل محذوف اي فاجلد والذين فيكون فعلية انشائية مخاطبا بها الائمة فهنا

المانع قائم مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد وبان عطى الخبر على الانشا
 وبالعكس شايع عند اختلاف الاعراض نحو اليتنا نردو لانكذب بايات ربنا وقوله
 تعالى ماويهم جهنم وبئس المهاد ولو سلم انه في محل الرفع فلا بد في الانشائية الواقعة
 في موضع الخبر من تاويل وهو في لها عن الانشائية وبان افراد كافي الخطاب المتصل
 باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كما في قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك
 واجيب عنه بان الاصل في عطى الجهل مراعات الموافقة بينها في الاسمية والفعلية
 والخبرية والانشائية مهما امكنت معنى وصورة ثم ينزل الى مراعاتها صورة
 ومراعات المطابقة بين الضمير ومرجعها لا يعدل عن هذا الاصل الا لضرورة
 على ان اسمية قوله تعالى والذين يرمون يوعيدها اسمية ما قبله وهو قوله تعالى
 الزانية والزاني وما بعد هو قوله سبحانه اولئك وكون النصب مختارا في اصل
 التركيب لا ينافي عروض ما يوجب الاعراض عنه في مادة مخصوصة على ان قوله
 تعالى ثم عفونا من بعد ذلك خطاب لكل من يتلقى الكلام لالمخاطب الاول على
 ما هو المبين في محله ﴿ قوله ﴾ وثمرة هذا فان الشافعي رحمه الله اعطى قوله
 تعالى واولئك على قوله لا تقبلوا امكنه صرف الاستثناء على جميع الجمل المتعاقبة
 كما هو مذهبه فيقبل شهادة المحدث في قذف بعد ما تاب واما اذا عطى على قوله
 تعالى والذين فلا سبيل له الى ذلك المسمى بل ينحصر حكم الاستثناء في اخير
 الجمل ﴿ قوله ﴾ الفاء المتعقبة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع
 والعطف فرع عليه الا ترى عليه انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون مجردا
 عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء ﴿ قوله ﴾ على الترتيب اه فلا بحث او
 قدمت دخول الثانية على دخول الاولى او تركت احدهما ﴿ قوله ﴾ من غير
 تراخ اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر فلا بحث لو اخرت دخول الثانية
 عن الاولى مع التراخي بان تشتغل بينهما بعمل اخر ﴿ قوله ﴾ سقاه فارواه هذا
 مبني على ان المراد من السقى مقدار يكفي الارواح حتى لو قيل سقاه فها ارواه
 كان فاسدا ولو قيل سقاه مقدارا يكفي الارواء يكون لغوا ونحو ذلك قوله تعالى
 ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وقوله يانوح قد جادلتنا فاكثرت

جد الناقول له تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ونحو
 توضأ فغسل وجهه ويديه ورجليه ومسح رأسه الى غير ذلك من الجهل الواردة
 تفصيلا لما قبلها بدخول الفاعل عليها ولا ريب في ان فيها من هذه الخبيثة تعاقبا في
 الملاحظة وترتبا في اعتبار العقل مع التلازم في الوجود كتقدم احتياج المعاول الى
 العلة عليها والايجاد على الوجود وقال بعض المحققين الفاعل التعقيب المعنى في
 الزمان في عطف المفرد كجاء زيد فعمر ووتدخل على الجهل لتفصيل مجمل قبلها
 كما في امثلة السالفة او غيره نحو قوله تعالى للذين يؤمنون من نسائهم تربص اربعة
 اشهر فان فاوا فان الله غفور رحيم وعلى الاول لا يفيد ذلك التعقيب بل التعقيب
 المذكور فحسب بان ذكر الاجمال بعد التفصيل وعلى الثاني قد يفيد نحوه
 جاء زيد فقام عمر ووقد لا يفيد نحوه قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد
 حتى تنكح زوجا غيره على ان ذلك لا فائدة حكم غير ايقاع الطلقة الثالثة وكل من
 التعقبين جائز الارادة من آية الايلاء اما المعنوى بالنسبة الى الايلاء فان فاوا
 اي بعد الايلاء كما ذهب اليه الشافعي واما المذكور فانه لما ذكر سبحانه وتعالى
 ان لهم من نسائهم ان يتر بصوا اربعة اشهر من غير بينونة كان موضع تفصيل الحال
 في الامرين فعوله تعالى فان فاوا واقع لهذا الغرض فيصح كون المراد فان فاوا
 اي رجعوا عنها استمروا عليه بالوطى في المدة تعقبيا على الايلاء التعقيب
 المذكور او بعدها تعقبيا على التربص فان الله غفور رحيم لما حدث
 منهم من الظلم وعقد القلب على ذلك بسبب الفية التي هي توبة او غفور
 المحنت في اليمين ان كان برضاها لغرض تحصين وليد عن الغيل ونحوه رحيم
 يشرع الكفارة كافية عنه فنظرنا فاذا قرأة ابن مسعود رضي الله عنه فان فاوا فيهن
 ترجع احد الجائزين وهو كون الفى عفى المدة هذه قوله وقد تدخل على العلل
 فان اتيان الغوث والخرقة والامان وكون خير الزاد التقوى وذهاب دولة من لم يكن
 ذاهبة علة للبشار والنزول بالامان والتزود والترك وكل واحد من البشار
 وما بعده نفسها علة غائية للاخبار باتيان الغوث وما بعده فيستقيم دخول الفاء
 من غير حرج قوله لان المعاول اذا كان مقصودا آه اعترض عليه بان

العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لانفسها فكيف يكون مادخلت عليه الفاء معلولا ورده السيد الشريف بان هذا انما هو في العلة الفاعلية واما في الفعل فان العلة الغائية علة لذاته لا لعليته والواقع بعد الفاء هو الفعل كالاخبار مثلا لا العلة الفاعلية التي هي المخبر واما المذكور في عامة الكتب من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيترأى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار فقد اعترض عليه صاحب التحقيق بان فاء العلة لا تختص بماله دوام يقال لا اتصل فقد طلعت الشمس وافطر فقد غابت وللمجندي اخرج فقد خرج الامير وارجع فقد دخل ولا شك ان هذه الافعال لا دوام لها ولقد بعد جدا اعتبار البقاء في العلل مع الحدوث في الاحكام دون الاستمرار والقول بان لهذه العلل دوام حكما فان مراد من يقول لا اتصل فقد طلعت الشمس مثلا ليس هو النهي بان الوقت قد فسد وانقضى فساد وانما مراده النهي مادام فساد الوقت باقيا وترتب ما قبل الفاء على ما بعده فلا بد ان يكون معنى صالحا عليه وهو الا امتداد الاتري انه لو قال لا اتصل فقد فسد الوقت وانقضى وابشر فقد اتاك الغوث ومضى يكون في غاية السهولة ونهاية السجاسة فيه نظرا ما اولا فانه لا معنى لترتب دوام العلة على المعلول واما ثانيا فلان العلة للنهي نفس فساد الوقت لا دوامه وانما السجاسة في جعل مجموع الطلوع والانقضاء علة للنهي واثبات الغوث والمعنى علة للابشار ﴿ قوله ﴾ اذا ملك ولم يكن ذاهبة آه هو لابي الفتح وهو مهاذني فعل الفاعل وجوباً على شريطة التفسير كقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك وقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وقوله وان امراء هلك وقوله وان امرأة خافت الى غير ذلك من النظم الكثرة ﴿ قوله ﴾ وانما قلنا يعتق في الحال ولم نجعل بمعنى التعليق حتى يفيد ثبوت الحرية متعلقا باداء الالف بمنزلة قوله ان اديت الى الفافانت حر تحاشيا عن ارتكاب خلاف الاصل وهو اضرار الشرط مع صحة الكلام بدونه ولا يرد ان دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل لان المصنف رحمه الله قد اثبت في تلك العلل جهة المعلولية ومن قال بدخولها باعتبار استئامة العلة ان يقول ان فيه عملا بالحقيقة من وجه

وهو أولى من التقدير من غير ضرورة وهذا بخلاف قوله أدالي الفوائد حرفان
 الوالاحال فيفيد حصول مضمون العامل وهو تأدية الفى مقدار الحصول مضمون
 الحال وهو الحرية **قوله** راجع الى التكلم عنده فيظهر اثر التراخى فى
 التكلم والحكم جميعا بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف ففيه رعاية معنى التراخى على
 الكمال واظهاره فى مدخولها بخلاف من ذهبها فان فيه انما يظهر من وجه دون وجه
قوله لعدم تعلقه بالشرط وذلك لعدم الاتصال وكون كل منهما بمنزلة كلام
 منفصل عن الآخر لا اعتبار التراخى **قوله** وسكت ثم قال آه وانما يصح
 العطف مع اعتبار السكوت لوجود الاتصال معنى وهو المصحح للعطف بالواو
 الذى منادى الجمع المطلق كما فى ما اذا قال اعتق ابى هذا وسكت ثم قال وهذا فانه
 يعتق كل الاول ونصف الثانى مع عدم الاتصال صورة اذ قد اثبت فيه الشركة
 فيما تم به المعنى مع عدم الاتصال صورة **قوله** ممتنع فى الانشاء وما سلفناه
 يعبه والاخبار الآن العمدية فى ماخذ الاحكام هى الانشاء ولانه لا قائل بالفصل
 فلو جاز فى الاخبار رجوع التراخى الى الحكم فقط لزم ان يكون فى الانشاء كذلك
 وهو باطل فان قيل لانسلم ان التراخى فى الحكم بدونه فى التكلم ممتنع
 لانه لو قال انت طالق غدا يقع الطلاق فى الغد وهل هذا الا تراخى
 الحكم عن التكلم لان الاضافات اسباب فى الحال بخلاف التعليق ولهذا يحتج لو
 حلف انه لا يطلق امراته فى صورة الاضافة لافى صورة التعليق قلنا هو مترخ تخ
 كما فى التعليق لان مقتضاه هو وقوع الطلاق فى الغد واما الحنث فلصدور
 الطلاق عنه بهذا القول بخلاف التعليق **قوله** فلما كان الحكم متراخيا كان
 التكلم متراخيا تقديرا فلا يردان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل متراخيا وعاصل
 المسئلة ان فى قوله انت طالق ثم طالق ثم طالق يقع الثلاث فى
 المدة واحدة والواحدة فى غيرها سواء قدم الشرط او لا عندهما مع وجود الشرط
 واما عنده ففيه تفصيل وذلك انه ان قدم الشرط تعلق الاول وتنجز الباقي فى
 المدة واحدة وتعلق الاول وتنجز الثانى ولغى الثالث فى غيرها وان قدم الجزء
 تنجز الاول ولغى الباقي فى المدة واحدة وتنجز الاولان وتعلق الثالث فى غيرها

﴿ قوله ﴾ فلهذا قال زفر رحمه الله اى لكون بل للاعراض عما قبله واثبات ما
 بعده باستدراك الغلط قال زفر يلزمه الثلاث لان مقتضيها ابطال الاول والرجوع
 عنه وهو ليس في وسعه واثبات الثاني على وجه الاقامة مقام الاول وهو في وسعه
 فيجب عليه الثلاثة وهو القياس ﴿ قوله ﴾ قلنا حاصله ان الاقرار من قبيل
 الاخبار وهو ممكن التدارك بحكم العرف لاحتماله الصدق والكذب لانه على
 نفى الانفراد بخلاف الانشاء لانه احداث المعدوم فلا يمكن نفيه بخلاف ما اذا
 اختلف الجنس ان مثل على النى درهم بل الفاثوب حيث يلزمه الجميع لعدم العرف
 لان ما اقربه اولا غير موجود في الكلام الثاني ﴿ قوله ﴾ لان المراد بالتدارك
 تدارك الكذب قال فخر الاسلام رحمه الله الانشاء لا يحتمل تدارك الغلط لانه
 ابتداء يقع لا اظيارا مركان فلا يتصور رفعه وابطاله بعد وقوعه اذ ليس في وسعه
 اعدام ما وقع شرعا وهذا ناظر الى ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول
 وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع اولا من الغلط والكذب ولا معنى للرجوع
 والابطال الاجعله في حكم المسكوت عنه كانه لم يتكلم به فان قيل هذا لا يتصور في
 كلام الله سبحانه لتعالیه عن ذلك وقد كثر وقوعها فيه كقوله ام يقولون افتراه
 بل هو شاعر وقوله ام يقولون افتراه بل هو الحق قلنا هذا لا يقتضى وقوع الاول
 عنه سبحانه وانما وقع من الكفار المعاندين المنكرين للرسالة على انه في
 في التنزيل مقول على السنة العباد او على سبيل الحكاية عنهم كما في قوله تعالى اياك
 نعبد واياك نستعين الايات وقوله وارسلناه الى مائة الف او يزيدون الى غير
 ذلك من نظائره الكثيرة ﴿ قوله ﴾ فتعلق بشرط اخر فيكون بمنزلة التصريح
 بتكرير الشرط كما في المثال المذكور فان قيل ما المانع عن تعلقه بالشرط المذكور
 بعينه وما الداعي لتقدير الشرط الاخر قلنا ذلك هو اقتضا بل الاتصال بلا
 واسطة وعدم امكانه بالنظر الى الشرط الاول على ما قال فخر الاسلام ان بل لما
 كان لا بطل الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة
 لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط
 ليمتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير

كالخلف باليمينين وأعترض عليه باننا لانسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف
على ابطال الاول قال السيد الشريف هذا المنع ليس في موقعه لان المذكور
في كلام فخر الاسلام ان بل ما كان لا بطل الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته
شيئان احدهما الاتصال بذلك الشرط من غير واسطة والثاني ابطال الاول
وليس هو في وسعه فحاصل كلامه ان معنى بل موقوف على الابطال لا ان الاتصال
بذلك الشرط ابتداء موقوف عليه هذا ولانه قصد ابطال الاول واتصال الثاني
بلا واسطة واذ لم يعتبر قصده الاول لعدم الامكان فينبغي ان يعتبر قصده الثاني
والتغليظ الذي فيه انما التزمه هو باختياره فان قيل اجماع اهل اللغة على ان
عطف ثنتين على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له من غير
فرق بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمل دليل على عدم تقدير الشرط
قلنا لو سلم ذلك فكونه من قبيل عطف المفردات لفظا لا ينافي تقدير المثل
لرعاية المعنى لان التقدير ضربان ضرب لتصحيح اللفظ والمعنى فيصح اظهاره في الكلام
البتة وضرب لتوضيح المعنى ولا يجب صحة اظهاره كتقدير الام بين
المضاف والمضاف اليه على ما ذكره الشيخ عبد القاهر والتقدير فيما نحن
فيه من قبيل الثاني ﴿ قوله ﴾ للاستدراك اه اي ما يقدر في الكلام
السابق من التوهم نحو ما جاء في زيد لكن عمر وبناء على مخالطة لهما وملابسة
بينهما ﴿ قوله ﴾ اختلاف ما قبلها وما بعد ما نفيا واثباتا لفظا ومعنى نحو جاني
زيد ولكن عمر والم يجيء او معنى فقط نحو قام زيد ولكن عمر واقاعد ﴿ قوله ﴾
وهي بخلاف بل اه دفع لما عسى ان يتوهم من انها مثل بل تفيد الاعراض عما
قبلها بناء على ما ذكره النحاة من انها نظيرتها في عطف الجمل ونقيضة لافي
المفردات في اختصاص احدهما بما بعد الايجاب والآخر بما بعد النفي ومرادهم انه
كذلك في الوقوع بعد الايجاب والنفي لافي معنى الاعراض اذ ليس في لكن
اعراض عن الاول ﴿ قوله ﴾ لكن لعمر و لم يقل لكنه لعمر و لمزيد مناسبة
العاطفة منها له بحث ثم قال في ما بعد لكنها زيد تنبيهها على مساوات العاطفة
وغيرها في افادة هذا المعنى ﴿ قوله ﴾ بيان تغيير عدل عن كونه تحويلا

بان يكون نفيا عن نفسه بتحويله الى عمر و ونقله اليه حتى يصير كأنه قال صدقت
 انه لي فاقر لعمر و فيكون قوله ما كان لي قط مجازا عن التحويل بقرينة لكن لعمر و
 كما في قوله له على الف وديعة فان قوله وديعة قرينة على نفى الايجاب الذي
 يفيد به على فيكون مجازا عن الحفظ لان قوله لكن لعمر ولا يصح قرينة لذلك او
 يحتمل ان يكون معناه انه وان اشتهر انه كان لي ولكنه لم يكن لي قط بل لعمر و
 فيكون بيان تغيير لما هو الظاهر ﴿ قوله ﴾ وعلى هذا اي بناء على ان قوله
 لكن لفلان بيان تغيير قال مشايخنا فيما ادعى بكر دارا في يد عمر وانها له وقضى
 له القاضي بالبينة ثم قال بكر ما كان لي قط لكنها لزيد كلام متصل فصده زيد في
 الاقرار وكنبه في قوله انها لم تكن له قط بان قال باعها او وهبها لي بعد القضاء
 ان الدار لزيد آه لانه لما توقع اول الكلام على المغير يثبت موجهها معا
 وهو النفي عن نفسه والاثبات لزيد ولو صدقه زيد في نفى الملك انضاترد
 الدار الى عمر و لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم
 ﴿ قوله ﴾ فيكون حجة عليه لكونه اقرارا على نفسه بتكذيب الشهود وابطال
 الحكم ونفى الملك ﴿ قوله ﴾ لاعلى زيد لكونه اقرارا على غيره ﴿ قوله ﴾ ثم ان
 اتسق الكلام اي انتظم وارتبط بان لا ينفصل بعضها عن بعض ولا يتباين
 ولا يتحد محل الاثبات والنفي فيكون المنكحور بعد لكن ما ينفذ مما يقدر توهمه من
 الكلام السابق ﴿ قوله ﴾ لا اجيز النكاح لكن آه ولو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين
 يكون الكلام متسقا والتدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل ﴿ قوله ﴾
 اولاهد الشيئين يخفى ثبوت الحكم باحد هما نحو زيد قائم او قاعد اولاهد هما نحو زيد
 او عمر وقائم او حصول مضمون احدي الجملتين ﴿ قوله ﴾ لا المشك ذهب بعض ائمة
 النحو والاصول منهم القاضي ابو زيد الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم
 يعلم احد الشيئين لاعلى التعيين وفي الامر للتخيير او الاباحة واختار المصنف
 ما ذهب اليه شمس ائمة وفخر الاسلام انها ليست للتشكيك لانه ليس معنى يقصد
 بالكلام وصفافي المخاطبات بحيث يوضع له كلمة توجب تشكيك السامع في معنى
 الكلام وليس المعنى انه لا يوضع له لفظ لان لفظ الشك وضع له الا انها في الاخبارات

تغضى الى الشك باعتبار محل الكلام فانه اخبر عن معنى ^١ احدى هاتين قولاه جاني زيد
او عمر وو معلوم ان هذا الفعل وجد من احدى هاتين عينا اذ لا يتصور الفعل من غير
المعين فيكون الفعل مضافا الى العين لكن جهله السامع فوقع الشك فظهر ان
التشكيك وقع اتفاقا لا قصد او كذلك ثبوت التخيير بمحل الكلام والاكتفاء رلا
يتصور في غير المعين فيثبت التخيير ضرورة ^٢ قوله ^٣ فان الكلام للافهام
وليس في التشكيك افهام اعترض عليه باننا لانسلم ان وضع الكلام للافهام اذ ربما
لا يقصد به الافهام كما في الكنايات بكم وكذا عن العدد ولو سلم فانما يدل على
انهالم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم
المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين واجيب بان الكلام الذي يستعمل
فيه اولا كلام وضع لافهام مفهوم فلا يكون المقصود بذكره بل انما يحصل من عدم التعيين
فالشك مع او يحصل من عدم دلالتها على التعيين لا بوضعه فيكون حاصله في مقامه لانه
واما الاخبار عنه بلفظ وضع له فمن حيث يقصد به افهام وجوده معناه لان يقصد به ايجاد
معناه والمنفى هو الثاني دون الاول ^٤ قوله ^٥ لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل
اعترض عليه بان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه احد الشيئين لا
على المفهوم العام اذا الاحكام متعلقة بالذوات لا بالمفهومات واجاب عنه السيد
الشريف بان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما
يتعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد المنتشر من الجنس بين الافراد
والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد والداية وهي لاتصلح
محل للعتق فبطل وصار لغوا وهذا معنى كلام المصنف ولا غبار عليه ^٦ قوله ^٧
يحمل على الواحد المعين لانه من محتملات الكلام وهو اولى من ابطاله بالكلية
والغائه بخلاف ما اذا قاله في عبده وعبده غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبده
غيره محل لايجب العتق لكنه موقوف على الاجازة ^٨ قوله ^٩ فانه يعتق الثالث
في الحال وقال بعضهم بل له الخيار بين الاول والاخيرين لان الجمع بالواو بمنزلة
الجمع بالالف التثنية فكانه قال هذا امر او هذا ان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا
فانه يحث بالاول وبالاخيرين جميعا لا تفرقا ^{١٠} قوله ^{١١} وهذا اولى وانما لا يجب

اذالمقدر ربما يغير انهم كور لفظا كما في قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك
 راض والرأى مختلف في نظائر كثيرة لا تحصى ^١ قوله ^٢ او هذان حران اعترض
 عليه باننا لنسلم ذلك فيما ذكر بلفظ المفرد بل هذا هو هذا هو هذا او حينئذ يكون
 المقدر مثل الملفوظ واجاب عنه السيد الشريف بان المعطوف يلا في هذا الوجه
 هو مجموع الثاني والثالث بعد عطى الثالث على الثاني بالواو فلهذا لم يحكم
 على شئ ^٣ منهما بل على المجموع من حيث هو مجموع وهذا ما صرح به صاحب
 الكشف في بيان معنى الواو في قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن
 حيث قال واما الواو الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع
 الصفتين الاخرين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان
 يلاحظ فيها نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري وحينئذ
 يصير معنى هذا وهذا في معنى وهذا ان يقتضى خبرا مطابقا في التثنية والجمع
 وهو حران لاهر وحر كما توهمه المعترض ونظيره ما سيع من ائمة النحو انهم
 يقولون في ما وها مض ان ضمير المبتدأ ليس في شئ ^٤ منهما والالزم التناقض
 بل في المجموع من حيث هو مجموع وان اردت ان تعبر عن ذلك المجموع بلفظ
 واحد قلت هذا من فانهم اعتبروا المتعدد صورة المتحد حكما غير ان هذا في
 الخبر وما نحن فيه في الخبر عنه ولا ضرر والفرق بين الواو وعدمه لا يجدي
 نفعا للدلالة الواو على ما يؤيد الاتحاد وهو الجمعية انتهى وكذلك قال البيضاوي
 في تفسير الآية الواو الاولى والاخيرة للجمع بين الوصفين والوسطى للجمع بين
 المجموعين ^٥ اقول ويؤيد ذلك ما تقرر في علم النحو من ان زيدا قائم وعمر
 ان كان عطفا على المفرد فالواجب ان يقال قائمان والافالخبر الثاني محذوف
^٦ قوله ^٧ ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله آه وقيل لا نسلم ذلك بل مغير
 بالعطف على المغير والالكان له ان يختار الثاني وحده وقال السيد الشريف
 هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاني زيد فقد اثبت المجيء ^٨ لزيد وقولك
 وعمر وليس الا لاثبات المجيء لعمر ومجي ^٩ زيد على حاله بلا تفاوت واما
 قوله فانه اذا لم يكن هذا التثنية كان له ان يختار الثاني فامر خارج عن معنى

الواو ولا اعتبار لمثل هذه التغيرات والالزام ان يكون منطلق مغير القيام زيد
 لانك اذا قلت زيد لك ان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضمنت اليه
 منطلق ليس لك ذلك وكل ثان لاوله انتهى وقد يقال ان مغيرية الثالث تتوقف
 على عطفه على الثاني معيناً وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف
 على الاول مغير له قطعاً **قوله** تفرد به ما طرى قيل الاول مأخوذ من
 كلام شمس الأئمة ولا يجري في اعتقت هذا وهذا وهذا مقتضى كلامه حيث
 قال بخلاف مسألة اليمين فان الخبر يصلح للثنتين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم
 هذين هو التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين
 فينتقض به الوجه الثاني ايضاً واجيب بان هذا التعليل يخص بامثال الصورة
 المذكورة وحكم مثل اعتقت هذا او هذا يفهم من علمة مشتركة بينهما وهي ما ذكره
 فخر الاسلام حيث قال لان سوق الكلام لا يجاب العتق في احد الاولين وتشارك
 الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة اعتقت احد هما وهذا فالمتعوف عليه
 هو الماء غوذاً من صدر الكلام لا احد المنكوريين بالتعيين وهو القياس في مسألة
 اليمين وهو قول زفر رحمه الله لكنهم استحسنوا فيها لما ان اذا استعمل في النفي
 يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان الواحد غير معين من
 كثير فلا يتصور انتفاء الا بانتهاء الجميع وهذا قال في الجامع الكبير لو قال والله
 لا اقرب هذه او هذه كان مولى امانتهما جميعاً بخلاف ما لو قال احدكما حيث يكون
 مولى من احدهما وبانت واحدة منهما بمضى العدة ويكون مختاراً في التعيين لان
 احدي ليس فيها هذا العموم **قوله** لا تطع احد امنهما قال صاحب الكشاف
 في سورة الاحزاب عند قوله تعالى يا ايها النبي لستن كاحد من النساء احد في
 الاصل واحد وهو الواحد ثم وضع في النفي العام مستويافيه المذكور والموعوث
 والواحد وما وراءه وقال الرضي الاولى ان يقال ان همزته بدل من الواو في كل
 موضع فيكون المعنى لا تطع واحد امنهما فكيف ما فوقه فلا حاجة الى ما ذكره ابو علي
 الفريسي وغيره من ان لفظ احد قد يكون اسماً للعدد المخصوص وهمزته
 حينئذ منقلبة من الواو ووجهه اما قد يكون اسماً لمن يصالح ان يخاطب يستوى

فيه المنكر والواحد وماورأ ذلك فهو زته أصلية ولا يستعمل في الإيجاب
﴿ قوله ﴾ فسر بالاحد المنكر لان المعرف من هذه الكلمة وان كان مبهما غير
متعين ايضا الا انها ليس فيها من العموم مافى كلمة او الواقعة في سياق النفي لانها
خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بشيى من دلائل العموم الا ترى انها لا تدخل بكلمة الا
حاطة ولا توصل بكلمة التبعض فلا يقال كل احديكما ولا احدي منكما وبهذا يظهر
الفرق بين صورتى مسألة الجامع ﴿ قوله ﴾ الا ان يدل الدليل اى لا يكون
الامر كما ذكر من كون اوله عموم النفي والواو لنفي العموم وقت قيام الدليل من
قرينة هالية كما يذكره المصنف فيما بعد من انه اذا حلف لا يرتكب الزنى وا كل
مال اليتيم آه او مقالية كما فى قوله ما جاني زيد ولا عمرو فان الواو حينئذ لعموم
النفي وكما فى قوله تعالى يوم ياتي بعض ايات ربك الآية حيث قال صاحب
الكشاف في تفسيره انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا امنت عند
ظهور اشرط الساعة وبين النفس التى امنت قبلها ولم تكسب خيرا فالمعنى
لا ينفع الايمان نفسا لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح قبله فهو دليل لمن ام
يعتبر الايمان المجرد عن العمل وانما لم يحمله على عموم النفي به معنى انه لا ينفع
نفسا لم تقدم الايمان لانه اذا نفى الايمان كان نفى كسب الخير فى الايمان تكرارا
واجيب بان الايات والاحاديث الدالة على اعتبار الايمان المجرد والاتفاق على
نفع ايمان نفس امنت ثم ماتت قبل وجوب التكليف الشرعية عليها يوجب
تأويل الآية فلنا ان نقول ان الآية من باب اللزوم التقديرى استغنى عن ذكره
بنكر النشر اى لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها فى الايمان خير الم تكن امنت من
قبل او كسبت فى ايمانها خيرا ومثله غير عزيز فى كتاب الله تعالى وانما لم يحمله
كسب الخير على الاخلاص اى لا ينفع الكافر ايمانه والمنافق اخلاصه فى ذلك اليوم
او نقول المقصود من التكرار المبالغة فى نفى كسب الخير فى الايمان تارة ونفى
ملزومه اخرى تنزلا من وجه وترقيان وجه اخر كما فى قوله تعالى لا تأخذ به سنة
ولا نوم يقال لم يحضر البلب ولا اقام فيه ففيه اشارة الى انها لو قدمت الايمان المجرد
او المقارن لكسب الخير لنفعها ﴿ قوله ﴾ بان لا يكون الاجتماع تأثير فى المنع

قيل هذه الضابطة غير مطردة فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فيقول نفى المجموع
 حيث لا يحدث اذا تكلم احدهما مع انه لا تأثير الا اجتماع في المنع اجيب بان هذه
 الضابطة انما هي في الحلف ولا نسلم انه لا يحدث اذا تكلم احدهما بل مشايخ باخ
 كانوا يفتون في مثله بالحنث **قوله** وقد يكون للاباحة اى او الداخلة في
 الانشاء قد تكون للاباحة اعلم ان صيغة الامر مثلا لا تفيد الا طلب الفعل وكلمة
 اول تنفيذ الا احدا الا مرين فاذا امتنع الجمع بينهما بحسب محل الكلام ودلالة
 القرابين فهو للتخيير او الخلو عنهما فهو للاباحة وفي قولهم جالس الحسن او ابن
 سرين ان جالسهما او احدهما يكون اتيا بالما مور به المطلوب منه واذا لم يجالس
 احدهما يكون مخالفا للامر غير ممثلا به **قوله** فلا يمكن الجمع بينهما
 واعترض عليه بانه اذا جمع بين خصال الكفارة يكون اتيا بالما مور به لصدى الما مور
 به على كل واحد منهما وهو جائز فيكون للاباحة وقد جعل للتخيير واجيب باننا لا نسلم
 ان الاتيان بكل منهما يكون اتيا بالما مور به بل هو اتيا يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما
 هو بحكم الاباحة الاصلية فيما كانت ولو لم تكن لم يجز كما في قوله بع هذا العبد او ذاك
قوله وقد يستعار حتى كقوله تعالى آه هذه الاية اوردها الاصوليون
 مثالا لما كان او بمعنى حتى اذا لا يحسن العطف على شيء للزوم عطف الفعل
 على الاسم ولا على ليس للزوم عطف المضارع على الماضي فسقطت حقيقته
 واستعير لما احتمل وهو الغاية فان الامر يحتمل الامتداد والتوبة تصاح للانتهاء
 فانه معنى ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب عليهم فتقترح بحالهم او يعتبهم
 فتشفي منهم ولكن صاحب الكشف واتباعه ذهبوا الى انه عطف على ما سبق من
 قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا والاية وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء
 اعترض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او
 يعتبهم **قوله** او ادخل تلك بالنصب قال فخر الاسلام ومن تابعه ان تعذر
 العطف من جهة ان الاول منفى واعترض عليه صاحب الكشف بانه لا امتناع في
 عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل بالرفع كان عطفًا قلت
 ليس مراد فخر الاسلام الامتناع مطلقا بل الاحسن والافضل تشارك المعطوف

والمعطوف عليه في الكيفية فهو يراعى بقدر الامكان الاترى ان صاحب الكشاف
ومن تابعه ذكروا في قوله تعالى الم نشرح لك صدرك من انه مآول بالثبوت لان
الاستفهام انكارى وانكار المنفى مثبت ولهذا صح عطف قوله تعالى ووضعنا عنك
وزرك انتهى فانه صريح في ان الداعى الى التاويل هو الاختلاف نفيا واثباتا هذا
واما في صورة الرفع فالكلام لا يحتمل وقيل ان ذلك من جهة انه ليس قبله مضارع
منصوب يعطف عليه ورد بان ذلك لا يمنع العطف اذ لا يجب الاشتراك في عطف
الجملة الاترى الى قوله * شعر * لانه عن خلق وتأتى مثله * علم عليك اذا
فعلت عظيم * ابد ابنفسك وانهما عن غيها * فاذا انتهيت عنه فانت حكيم * فهناك
يقبل ان وعظمت وتقتدى * بالامر منك وينفع التعليم * فان قوله وتأتى منصوب
باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله * قوله * حتى مطلع الفجر مثال لما كان
الغاية خارجة عن المغيا وكان تقديمه للاشعار بانه اكثر على ما قال صاحب التحقيق
ان اكثر النحات على ان ما بعد حتى ليس داخلا فيما قبلها لان الاصل في الغاية
ان لا تكون داخلة في المغيا ويؤيد قوله تعالى حتى مطلع الفجر فان الليل على تقدير
الوقوف على سلام او سلام الملائكة على تقدير عدم الوقوف عليه ينتهى عند
طلوع الفجر وذهب صاحب الكشاف والشيخ عبد القاهر وعامة المتأخرين الى
انه داخل فيه * قوله * فيكون المعطوف اما افضل نحو مات الناس حتى الانبياء
او اخس نحو قدم الحجاج حتى المشات ليستدل بذكره ان الحكم قد عم الجميع
ويغيد الانتهاء الى الجزء الارفع او الاخس ويكون جزء من المعطوف عليه فلا
يجوز جأ الرجال حتى هند ومثل قولهم اعجبني الجارية حتى يد يثها وقولهم
ضربنى السادات حتى عبيد هم مآول فلعل مبناه على اعتبار الحديث والعبيد
كالجزء * قوله * اسلمت حتى ادخل الجنة اذا لاسلام لا يحتمل الامتداد ان اريد
امدائه ودخول الجنة لا يصالح لانتهاء اليه ان اريد الثبات عليه وقد يقال عليه
ان المراد من انتهاء الاسلام الى دخول الجنة انتهاء كونه سبباً * قوله * لان
حتى للغاية فيثوقن البر على وجودها * قوله * فحمل عليه فيحصل البر
بمجرد الفعل ولا يتوقف على حصول المسبب * قوله * ولو قال حتى

اتغدى عندك اى لو قال عبدى حر ان لم اتك حتى اتغدى عندك ولا يحصل البر
 الابد وجود الفعلين واعترض عليه بان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس
 بمستقيم والصواب حتى اتغدى بالجزم مثل فاتغدى لانه عطى على المجزوم بلام حتى
 ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفى حتى
 لا يدخل فى حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم ورد بان تغدى الكلام ان لم
 يكن منى اتيان فتغدى والعطف مراعى معنى لا بحسب اللفظ كما توهمه ومثل
 ذلك قولهم ماتا تينا فتحد ثنا بالنصب اى لا يكون منك اتيان فتحد يث وكما
 ان الفأ ثمة متعين للعطف ولا يصح لفظ المنصوب ان يكون معطوفا على لفظ
 الهمزة بل اكتفى بالعطف بحسب المعنى فكذا هنا وبان بعض العرب قد
 يجرى المعقل مجرى الصحيح ومعناه ان الضمة قبل الجازم حذف استغلا فلما
 دخل الجازم سلط عليها اما تغدى ا كغيرهما واعيدت لتخفى وعليه قراءة قبل قوله
 تعالى انه من يتقى ويصبر باثبات الياء وقراءة حمزة قوله تعالى لا تخف دركا ولا
 تخشى باثبات الياء مع كونه معطوفا على المجزوم على وجه فقول الفقهاء من
 هذا القبيل قوله **﴿﴾** لان فعله لا يصح جزأ دليل لتعذر كون حتى بمعنى
 كى وذلك لان المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه نقل عنه ما حاصله ان
 الانسان لا ياتى بفعل اختيارى ليكون سببا حاملا له على فعل اختيارى
 اخر منه بخلاف فعل الغير فانه ياتى بالافعال ليصير حاملا له على الجزأ
 ومثل اسلمت حتى ادخل الجنة ليس دخول الجنة فيه باختياره وكذا اشريت حتى اربح
 وامثالها فلامعنى لا يراد ما يفنى سببية الاول على الثانى مع عدم السببية بينهما
 فى الواقع فلا يرد ما قيل ان الهند كور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون
 بمعنى كى وهى تفيد سببية الاول للثانى من غير لزوم المجازاة من شخص مثل
 اسلمت كى ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا
 امتناع فى كون بعض افعال الشخص سببا للبعض الاخر ومقتضا اليه كالاتيان
 للتغدى ورد بان المراد كون حتى بمعنى كى فى الجملة لافى تمام المعنى ومن
 صرح باعتبار المجازاة فى مفهومها فخر الاسلام واما صحة اسلمت حتى ادخل الجنة

فلان المجازاة فيه الدخول المطاوع لادخال الله تعالى اياه لان دخول المسلم مرتب عليه وهو ليس من فعله في شيء ^١ قوله ^٢ حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وقال فخر الاسلام رحمه الله اذا اتاه فلم يتغدى ثم تغدى من غير تراخ فقد بر واورد عليه بانه اذا لم يتغدى عقيب الايمان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وقال العلامة الفنارى في فصول البدايع محمله عندى التنبية على عدم وجوب الوصل الحسنى وجواز التراخى بقدر لا يغد تراخيا عرفا ومحمله على طغيان القلم وسقوط لفظ اليوم والمعنى غير متراخ من اليوم فيما قال ان لم اتك اليوم بعين وعلى عدم التراخى عن الاتيان بان ياتيه وقتا اخر ابعده ^٣ قوله ^٤ بل اخترعوه اى الفقهاء وان لم يستعمل في كلام العرب بهذا المعنى ولا حاجة الى السماح فى افراد علاقات المجاز مع ان محمد بن الحسن رحمه الله امام فى اللغة ومن اخذت عنه فكفى بقوله سماعا وكان ابو عبيد وامثاله يحتجون بقوله وذكر ابن السراج ان البرد سئل عن معنى الغزالة فقال هى الشمس ثم قال كذا قال محمد بن الحسن واذا كان للعطف المحض فذهب العتاب الى انه بمعنى الواو وذهب المصنف انه بمعنى الفاء لان المناسبة بين الغاية والتعقيب المتصل ظاهر فاستعمل المقيّد فى المطلق وهو ظاهر كلام فخر الاسلام غير ان صاحب الكشف اوله بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكره فى الزيادات وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب وردبان الاستعارة بمعنى الفاء انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تراخى من المغيا ^٥ قوله ^٦ الباء لالصاق لا يصال شىء الى شىء مثل مرت زت بزيد اى الضقت مرورى به كان يلبسه زيد وقال الاخفش ان معناه مرت على زيد لقوله تعالى انكم لثمرون عليهم مضحين وبالليل وهذا المعنى للباء هو المعنى المجمع عليه بخلاف التبغيض الذى ذهب اليه الشافعى فان المحققين من علماء العربية كابى الفتح عثمان بن جنى انكروا كونه معنى مستغلا للباء وقال بعض الشافعية هذا شهادة على النفى فلا تقبل ورده المحققون بانه اخبار مبنى

على ظن غالب مستند الى الاستقراء ممن هو اهل لذلك مطلع على لسان العرب
متتبع لسائر احكامهم في نفى ما دل الاستقراء على نفيه ﴿ قوله ﴾ والاستعانة
نحو كتبت بالقلم وقيل هي راجعة الى اللصاق وليست بمعنى مستقل للباء
والمعنى الصقت الكتابة بالقلم وقد قيل ان اللصاق معنى لا يفارق الباء ولذا
اقتصر عليه سيبويه ﴿ قوله ﴾ فتمدغل على الوسائل قيل تفرع على كونها
للالصاق كما جعله فخر الاسلام فرعاً عليه بناء على ان المقصود في اللصاق هو
الملصق واما المصق به فتبع له بمنزلة الالة ويؤيده كون التفرع الاتي له في كلام
المصنف وقيل بل على كونها للاستعانة وانما قدم اللصاق لعمومه وكثرة
وقوعه واخر فرعه لاهتمياجه الى بسط وتفصيل بيان ولولا ذلك لبقى ذكر
الاستعانة من غير تفرع ﴿ قوله ﴾ كالا ثمان مائة وغير مقصود بالذات في نفسه
ونحو قوله تعالى اشتر والحياة الدنيا بالآخرة واشتر والضلالة بالهدى وانستبد
لون الذي هو ادنى بالذي هو خير على التهكم بهم والمقصود الاصلى هو الذي ينتفع به
بنفسه بالذات وهو الثمن واما الثمن فانه وسيلة اليه انما ينتفع به بواسطة التوسل
بها الى المقاصد بمنزلة الالات فلا يرد ان المقصود في قولك بعث الفرس
بعشرين ديناراً للبايع هو الدينار لان كونه مقصوداً ليس بالذات
بل ليتوسل به الى المقاصد بالذات ﴿ قوله ﴾ فان قال بعث هذا العبد بكر
يكون هذا القول مع قبول المشتري ببيعاً والكر ثمناً والعبد مثمناً الحضور العبد
وكون الكر مدخولاً للبايع فيثبت في الذمة حالاً ﴿ قوله ﴾ يكون سلامه الكون
العبد الحاضر مدخولاً للبايع فيكون ثمناً والكر غير حاضر فيكون مثمناً فيراعى
شرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال اعنى الثمن في المجلس وغير ذلك
﴿ قوله ﴾ ولا يجري الاستبدال في الكر لان الاستبدال في المثمن قبل القبض
غير جائز بخلاف الصورة الاولى لانه يجوز التصرف في الاثمان قبل القبض
فلو قال بعث الكر بعبد او عبد بالكر ينبغي ان لا يجوز لعدم التعيين وعدم
جواز السام في الحيوان ﴿ قوله ﴾ لان معناه الاخر وجاءه بتقدير المستثنى منه العام
المناسب للمستثنى في جنسه بان يكون جنساً قارباً له على ما قال محمد رحمه الله في الجامع

لو قال ان كان في الدار الازيدا فعبد هـ مر ان المستثنى منه قوله بنوا ادم حتى
 لو كان في الدار صبي او امرأة حنث وان كان فيها ثوب لا يحنث ولو قال الالهـ مر
 ان المستثنى منه الحيوان فلو كان فيها حيوان غير الحمار يحنث ولو كان فيها
 ثوب لا يحنث وعلى هذا القياس وفي صفة بان يكون كل منهما فاعلا او مفعولا
 او ظرفا او حالا ونحو ذلك فيكون المعنى لا تخرج خروجا الاخر وجاملا لصقبا بذى
 والنكرة في سياق النفي تعم فلها استثنى البعض يبقى النفي فيها عدا به حاله
 فيكون هذا الكلام من قبيل لا اكل اكل الكون المقدر كالمفوض وقولك لا اتيك
 الا يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا فانه يفيد العموم ويجوز فيه التخصيص
 والاستثناء مع الاتفاق على ان قوله لا ياكل ولا اتيك بدون ذكر المصدر والاستثناء
 لا يفيد شيئا من العموم فان قيل المصدر في مثله للتأكيد وهو لتقوية مداول
 الاول من غير زيادة عليه فيقول لا بد لى الالهية فلا نعم قلت المصدر وان كان
 موضوعا للجنس لكنه يحتمل غيره في انه ينصرف عنه اليه بالدليل كاستثناء
 في قوله تعالى ان نظن الاظن ونحوه فنذكر المصدر هنا دليل العموم فيفيد وان
 كان تأكيد الادعاء الالهية ضرورة ان النفي انما ينسحب على الطبيعة المطلقة
 وهى لا تنتفى الابانتفاء جميع الافراد وعدم دلالة المصدر المذكور في ضمن
 الفعل على العموم انما هو لاحتمال غيره وعدم قيام الدليل عليه فلا يرد انه ذكر
 في الجامع انه ان قال ان خرجت فعبدى حر وفوى السفر خاصة ووجه بان ذكر الفعل
 ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم على ان مبنى الايمان على العرف
 واذا قيل خرجت من البلد يفهم فيه السفر ولان نية السفر احد نوعى الجنس
 ولا يشك بما ذكره في الهداية وغيرها انه لو قال لا افعال كذا تركه ابد الان نفى
 الفعل مطلقا بعم ضرورة عموم النفي على ان الكلام مبنى على العموم الضرورى
 وليس النزاع فيه بل فيما هو نكرة قوله ^ب والمناسبة بين الاستثناء والغاية
 آه وهى افادتهما القصر وبيان الانتهاء واخراج بعض ما تناوله المصدر
^ب قوله ^ب اقول يمكن تقريره آه اعتراض على الفرق المذكور بان هذا
 المعنى غير واجب الفهم من هذا التركيب ولذلك قال ويمكن ان يجاب عنه

قوله ﴿ والمصدر قد يقع حيناً هـذا على عمومه من المصدر الحقيقي
 وما في معناه مهاجوره ابو الفتح بن جنى وصاحب الكشاف وغيرهما و^بفرق جماعة
 بين المصدر وبين ما في تاويله حيث قال ابن هشام ان من وجوه الفرق بينهما ان
 الاول يقع ناكبا عن الظرف فيجوز ان تقول جئتكم صلاة العصر دون الثاني فلا
 يجوز جئتكم ان تصلى العصر ﴿ قوله ﴾ ويمكن ان يجاب ان تعارض الوجهين
 يوجب سقوطهما عن الاعتبار في افادة الحكم فلا يثبت شئ من الطرفين ويحال
 الحكم الى العدم الاصلى وهو عدم الحث وقت يقال ان الوجهين السابقين لهما
 تساقط باعتبار تعارضهما اقتضى الوجه الثالث وجوب الاذن لكل خروج بمنزلة
 الابدان وهو يحمل على حذف الباء فان حذف حرف الجر مع ان وان شايغ كما
 ذكره صاحب الكشاف وغيره عند تفسير قوله تعالى الا ان يشاء الله الابان يشاء الله
 متلبسا بمشيئته ورد بان ذلك ترجيح بكثرة الدلالة ولا عبرة بهابل بقوتها عند الحنفية
 رحمهم الله وقد ثبت ذلك ثبوتاً لا مرد له عندهم وحققه المصنف في محله بهالا
 من زيد عليه والقول بان التقدير خلاف الاصل ولا يصار اليه الا عند الضرورة
 معارض بكون حمل الاعلى الغاية كذلك ثم هذا الحكم انها هو عند انتفاء
 القرائن العقلية واللفظية والا فالمعول هو القرينة كما في قوله تعالى لا تدخلوا
 بيوت النبي الا ان يؤذن لكم حيث يجب لكل دخول اذن بقرينة قوله ان ذلكم كان يؤذى
 النبي ﴿ قوله ﴾ فلا يراد كله كما في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وقد
 حمل الشافعي الباء فيه على التبعية على ما نص عليه كثير من اصحابه كابن
 الخطيب الرازي وجماعة من اصحابنا كنفخ الاسلام رحمه الله فاعتبر اذنى ما يطلق
 عليه اسم المسح اذلا اجمال في الاية ولا دليل على الزيادة واصحابنا حملوها على
 الاصاق وهو المعنى المجمع على صحته والمتفق على ثبوت استعماله ولذلك قال
 صاحب الكشاف في تفسير الاية ان المعنى الصقوا المسح بالرؤس والمسح هو
 امر ار اليد على ما فسر المصنف في شرح الوقاية وهو التفسير الموافق لما في كتب
 اللغة ولكن الباء في اصل اللغة مخصوص بالالة فاذا دخلت في المحل شابهت بالالة
 فتأخذ حكمها في عدم اشتراط الاستيعاب لكونها غير مقبودة فنزل الراس

منزلة الآلة وأخذ حكمها ويتعدى الفعل إلى تمام اليد فيكون التبعض مستقادا من هذا الوجه لا من الواضع واللغة كما زعمه الشافعية فإذا ثبت ذلك تعين الربع لأنه لا شك أن المراد مسح اليد كما في قوله عليه السلام ضربة للوجه وضربة لليدين ولذلك شرطوها في التيمم اعم من ضربة على الأرض أو على العضو وفهموا منها الاستيعاب مع أنها آلة وليس من لوازم الآلة أن لا تستوعب البتة وإنما هو إذا دخلها الباء فإذا مسح الآلة والصاقها لا يوجب استيعاب الرأس بل بواسطة تعدى الفعل إلى تمام اليد يتقدر الوظيفة من الرأس بقدرها على وجه يحصل بها لا مرار ولا معنى للصاق المسح بالروس إلا الصاق اليد بها مع إمرارها وإخراجها عن المحل الأول شيئا ما وذلك قدر الربع وأما إمرار البعض فلا نسلم أنه مسح لغة ولو سلم فهو مسح الأصبع أو الأغلة أو نحوها والمفهوم إمرار اليد كلها لأن الفعل أضيف إليه فلا حاجة إلى القول بأن الآية مجملة بديل أن الوظيفة لا تحصل بمطلق البعض اتفاقا لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادى الغرض به بالافتقار فيلتحق مسح الناصية في حديث المغيرة بيانها حتى يرد أن عدم تادى الغرض به عند الشافعي مبنى على قوآت الترتيب الواجب عنده ويجاب بأن ذلك يوجب الإغناء عن المسح لو أعيد على هذا النحو غسل الوجه بعد غسل اليدين والشافعي لا يقول به أو المراد أن المقدار المذكور حاصل في ضمن غسل الوجه فلا يحتاج إلى إيجاب على حدة بقوله وامسحوا لا يقال المجهول لا يمكن العمل به قبل البيان ومعلوم أن نقل مسح الناصية في هذا الحديث ليس على أنه أول وضوئه صلى الله عليه وسلم لأننا نقول المعنى أنه لا يمكن باعتبار خصوصه وأما تحصيله في ضمن الاستيعاب فيمكن بلا ريب وبهذا يندفع ما ورد أن قوله تعالى بوجوهكم في التيمم يوجب التبعض بصريح تقريركم وليس كذلك لأن المسح الذي هو إمرار اليد يوجب الاستيعاب ثمة على أن الاستيعاب ليس بشرط فيه أيضا على رواية الحسن لهذا المعنى وجعل بعضهم هو الأصح والقول بأن الاستيعاب إنما يجب بالحديث المشهور ليس بصحيح أما ولا فلان هذا الحديث ليس بمشهور بل الكلام في رفعه وصحته وأما ثانيا فلان العمل بهذا

الحديث في ايجاب الاستيعاب يكون ابطالا للنص الموجب للبعض وهو لا يصح
عندنا **قوله** ﴿ نحو يبايعنك على آه فان قيل لا خفاء في انها صلة للمبايعة
فكيف يكون لا بشرط قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافي شرطية مدخوله للمبايعة
لتوقفها عليه **قوله** ﴿ المعاوضات المحضة بالمبيع والاجارة والنكاح بخلاف ما فيه
اسقاط مثل الخلع والعتق بالمال **قوله** ﴿ وامام ذكر ابن هشام خمسة عشر
معنى لها منها المجاوزة التي هي معنى عن ومنها التبيين والتبعض واختلف
في قولهم زيد افضل من عمرو او شر منه فنذهب سيبويه الى انها لا ابتداء
الارتفاع والانحطاط وقال ابن مالك للمجاوزة وهذا اولى مما ذكره سيبويه
اذ لا يقع بعد ما الى وردبانه لو كان كذلك لصح وقوعه عن في موضعها وبانه لا يلزم
ان يكون لكل مبدأ منتهى وقال صاحب الكشف وغيره المختار ان اصلها لا ابتداء
الغاية وهو مستفاد من جميعها والبواقي راجعة اليها لان قولك اخذت من الدراهم
وسرت من البصرة وقوله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان دال على ان
الدراهم موضع اخذك وان البصرة منشأ سيرك والاوثان مبدأ اجتنبك
وكذا قولك ما جاني من احد معناه من واحد من هذا الجنس الى اقصاه الان
بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمالا في التبعض جعلها فيه اصيلا
وفيما سواه دخيلا دفعا لا شتراك **قوله** ﴿ لانتفاء الغاية
من قبيل اضافة الفرد الى الطبيعة فان الغاية جنس تحته فردان هما الابتداء والانتفاء
كما في قولك بدن الانسان وجسم الفلك فلا حاجة الى ما قيل المراد منه المسافة
اطلاقا للكل على الجزء او لانتفاء ذي الغاية من قبيل واستل القرية او هو محمول
على القلب اى غاية الانتهاء على ان في كون الغاية جزءا من المسافة تأمل والقول
بانه اطلق الغاية على اخر جزء من الشيء لملازمة بينهما ثم اطلق اسم اخر الجزء
على الكل تعسفا **قوله** ﴿ فصار كقوله بعت واجلت اه فيه اشعار بان ذلك
المحذوف لا يلازم ان يكون صيغة الفعل حتى يتوجه عليه ان فيه حذف الجملة وتكثير
الحذف والاولى جعله حالا مفردا تحاشيا عن التكثير **قوله** ﴿ ولا ينوى التنجيز
والتأخير فانه ان نوى التنجيز يقع في الحال وان نوى التأخير يقع عند مضي

الشهر صرف للتأخير الى الايقاع تحاشيا عن الالغاء ولكن ما الفرق في نية التأخير
وعدمها سوى الاضافة الى النية او كلمة الى ولعله يختلف الحكم قضاء وديانة في النية
﴿ قوله ﴾ وعند زفر رحمه الله وفي رواية عن ابي يوسف رحمه الله ﴿ قوله ﴾
فيبطل قوله الى شهر فيه تعريض على زفر رحمه الله بان فيما ذهب اليه الغاء كلام
العاقل من غير ضرورة اليه ﴿ قوله ﴾ ان كانت غاية قبل تكلمه بان كانت قائمة
بنفسها غير مفتقرة الى المغيا في وجودها في الواقع ونفس الامر فلا يستتبعها
المغيا سوء تناوله الصدر كما في المثال الثاني اولا كما في المثال الاول
للمنافات بين كون الشيء قائما بنفسه وتابعا لغيره ﴿ قوله ﴾ لا تدخل
تحت المغيا قيل هذا من متفردات المصنف ورد بانه مذكور في اصول فخر
الاسلام وغيره والدليل بعبده ﴿ قوله ﴾ جواب الشرط وهو ان لم يتناولها
وهما خبر لقوله فصدر الكلام والمجموع جواب للشرط الاول وهو ان لم تكن
واما قوله فهي لمد الحكم جملة معترضة بالغاء كما في قول الشاعر * شعر * واعلم
فعلم المرء ينفعه * ان سوف ياتي كل ما قد را * ﴿ قوله ﴾ لانهوين في الى اربعة
مذاهب قيل نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل
الاعلى الانتهاء والدخول والخروج يدور مع الدليل ولذا يدخل في قرأت
الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قوله الى باب القياس مع انه من جنس المغيا
واجيب عنه بان ذلك هو المذهب الرابع بعينه غايته انه اعتبر الدليل من نفس
اللفظ فقط وهو تجانس الغاية والمغيا وعدمه نظرا الى انه في صدد الدليل لما
ذكره من المثاليين الليل والمرافق والدليل فيهما هو ما ذكره وان كان في غيرهما
غيره ويؤيده عدم تجهيس المذاهب في الكتب المشهورة ﴿ قوله ﴾ الدخول
الاجازا أهقيل عليه هذا مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض عكسه واليه
ذهب كثير من النحاة واجيب بانه لو سلم ان قوة المختار تدل على ضعف غيره
لمخالفة اياه فيشاركان في اصل الضعف وان تفاوتا في قدره ويقوم ركن المعارضة
بينهما الا ترى ان ركن المعارضة تقوم بين الحديث الصحيح والحسن وان تفاوتتا
قوة بعد ماصح للاحتجاج والقدر الزايد ملغاة في هذا ﴿ قوله ﴾ والدخول
ان كان ما بعد ما جنس أهقيل مقتضاه دخول الرعس في اكلت السمكة الى رأسها

على ما هو مختار القوم لأن الصدر يتناول وقد اختار أولا أنه لا يدخل أجيب
 بأن الرعس ليس من جنس المغيا في حكم الاكل عادة فلا ينتقض الكلية ولا يخالف
 كلام الجماعة **قوله** قالوا هي غاية الاسقاط قال القاضي أبو زيد الدبوسي
 اذا قرن بالكلام غاية او نحوه لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقييد عن الاطلاق
 بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد لا يجلب اليها لا
 للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان بنصين والفعل مع الغاية نص واحد
 ورد بانه ليس المراد انه للاسقاط عن الحكم بعد ايجابه عليه حتى يلزم ان لا
 يثبت بنص واحد وانما المراد اسقاطه عن ان ينسحب عليه حكم الصدر وذلك
 معنى توقف اول الكلام على اخره اذا كان فيه ما يغير اوله حتى يثبت بالكلام
 حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المغير هذا فلا وجه لما ذكره **قوله**
 يدخل الاول للعرف ودلالة الحال لان وجود الكل بدون الجزء محال لان الجزئية
 انما تلزم اذا كان هذا اقرارا بعد معين من الدراهم وهو التسعة وهل النزاع
 الا فيه بل هو اقرار باحاد محضة من الدراهم منتبهة الى العشرة فيكون حال
 الغائتين في الدخول وعدمه كسائر الغايات واعل كلامه مبنى على ان العدد
 غير مشتمل على الجزء الصوري وانه محض الاحاد كما ذهب اليه بعض الافاضل
 فما يكون جزءا من الاحاد جزءا من الاعداد فيتعدي امر الجزئية والكلية الى المعدود
 بواسطة العدد لانهما تعرضان اولاً وبالذات للكم ثم لمعرضه فلا يكون كلامه
 مبنيا على اشتباه المعرض بالعارض كما توهمه صاحب التلويح ولكن التحقيق
 ان العدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري هو مجموع الاحاد والهيئة
 التركيبية العارضة وعلى تقدير عدم اشتماله هو الاحاد من حيث انه معرض
 للهيئة الاجتماعية لا محض الاحاد لان لكل عدد حقيقة محصلة ولوازم مختصة يمتاز
 بها عن غيره والاعذب في توجيه هذا المدعى ما ذكره صاحب الكشف والكافي
 من انه لما اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيره ما فقد اوجب
 الاول ضرورة لان الثانوية انما تتحقق بالنسبة الى الاولى والثالثية بالنسبة اليها
 ومكنا ولا يرد عليه ان التضايق انها هوبين وصفى الاولى والثانوية لا بين

ذاتيهما فايقاع ماهو ثان لا يوجب ايقاع ماهو اول اذ لا تلازم بين المعروفين
وهذا كما لا يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان
الاب لا يتصور بدون الابن وذلك لان عروض هذه الاوصاف لتلك الاحاد
المرتبة المنتهية الى حد ما من الاعداد باعتبار محض الایجاب والایقاع فيكون
الواحد مشار كالمابعد في عروض الایجاب ولا لبطل الثانوية فيما بعده بخلاف
الاب والابن لان عروضهما لمعروضهما ليس باعتبار الدخول في الدار والكون
فيها هذا **قوله** لا الاخر عند ابي حنيفة رحمه الله لان العشرة ليست بجزء
من الاحاد ولا لشيء من الاعداد على توجيه المصنف رحمه الله وعلى توجيه
غيره ان القياس ان لا يدخل الغایتان الا ان في الاولى ضرورة توجب دخولها اذ لا
ثانية بدون الاولى وليس كذلك في الثانية **قوله** وعند زفر رحمه الله
في الكفاية وغيرها ان الاصمعي حاج زفر فقال مات قول في رجل قيل له كم سنك
فقال ما بين ستين الى سبعين ايتكون ابن تسع سنين وقال في الكافي وغيره حاج
ابو حنيفة زفر رحمه الله **قوله** قال له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين
فقال له انت ابن تسع سنين قال بعض المحققين هذا بعيد اذ يجب ان يجيب
في ما بين واحدة الى ثلاث ونحوه بذلك ثم يقال له كم سنك فيجيب بلفظ ما بين
دون ان يقول خمسة وستون ونحوه مع ظهور وادالزام حينئذ الا وقد اعد
جوابه فلم يكن بحيث ينقطع على انه روى انه قال عند الزام الاصمعي في باب
الرشيد استحسنت في مثل هذا والندى يتبادر في وجه استحسانه ان قول الرجل
ستى ما بين ستين الى سبعين عرفاني ارادة الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل
ولا تعارفي في الطلاق فيبقى على ظاهر قضية اللفظ هذا قلت وايضا ان زفر
رحمه الله لم يبلغ هذا السن ولا ادراك خلافة الرشيد وانما مات في خلافة المنصور
سنة ثمان وخمسين ومائة عن ثمان واربعين سنة على ماهو المعروف عند اهل
الشان وللمناضل عنه ان يقول ان هذا الكلام مسوق لافادة ماهو غنى من مبلغ
سنة بانه متردد بين ستين وسبعين لان السؤال انما هو عن القدر الزائد على
اصل السن الضروري وما دل عليه الامارات من قدره التخميني فيفيد الجواب

انه ليس دون ستين ولا اكثر من سبعين فلا تدخل الغایتان في القدر الذي وقع تردده فيه فالاحتجاج غير صحيح بل هو مصنوع غير مقرون النقل بشرائط تقييد الصحة **قوله** في رواية الحسن عنه اعترض عليه بان رواية الحسن ليس في اجال الديون بل في اجال الايمان وانه وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الاجال وفي الايمان في رواية الحسن قال صاحب الكشف وفي بعض نسخه في الاجال والايمان وفي بعضها في الايمان بالثلاثة والكل سهو والصواب وفي الاجال في الايمان على ما قال شمس الائمة وفي الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأييد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اهل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام وجوب الكفارة به في موضع الغاية **شكا** **قوله** اي ولا اطلب الثمن اه فسر به ليكون نفيًا في تحقق تناول العهر ولو جعله متعلقًا باجبت الثمن كما مر ورد عليه منع كون التاجيل مؤيدًا فان المقصود منه الترفية وهو حاصل بالادبي **قوله** والفرق ثابت اه هو على مذهب ابي حنيفة رحمه الله كما في قوله تعالى اننا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد خلافا لصاحبيه فان عندهما لا فرق بينهما **قوله** يقتضي الكل لانه لما انتصب بالفعل صار بمنزلة المفعول به في اقتضاء الاستيعاب وتعلق الفعل بمجموعه حيث لا دليل على خلافه **قوله** بخلاف صحت في هذه السنة فانه لا يقتضي استيعاب السنة بالصوم لان الظرف قد يكون اوسع من المظروف على متفاهم اللغة فان قولهم زيد في الدار حقيقة عندهم ومافى الكشف ومثابه في تفسير قوله تعالى انما ياكلون في بطونهم ملاء بطونهم مبنى على العرف الحديث ومصطاح اهل المعقول لان حقيقة الظرفية الاحاطة على وجه لا يفضل الظرف من المظروف عندهم فزيد في الدار مجاز **قوله** وفي الغدان نوى اخر النهار ينصح اي ديانة وقضاء قيل هذا مخالف لما روى ابراهيم عن محمد انه لو قال امرك ببيدك رمضان او في رمضان فهو اسواء وكذا في غدا او في غد ويكون الامر ببيدها في كل رمضان وكل الغد وقال البيهقي الشريفي رحمه الله

الفرق في اثبات الحرف وحذفه من مذهب أبي حنيفة خلا فالصاحبي عليه على ما رجع به
فخر الاسلام وغيره ومارواه ابراهيم عن محمد من عدم الفرق هو قولهما وقد
يقال كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي اقتضاء الاستيعاب لعارض
والمقصود في الامر باليد ضرب مدة التفويض والتخير فلذا استوعب
بخلاف الصوم والطلاق فان المقصود فيهما مطلق الحصول في الظرف ﴿ قوله ﴾
فيصير بمعنى الشرط آه اشارة الى انه لا يصير شرطا محضاً وتعليقاً من كل وجه
بل انه يكون في حكمه في التوقف عليه وعدم الوقوع قبله فيقع الطلاق معه لا بعده
فلو قال لا جنسية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال معه لوجب
تاخر الطلاق عن النكاح بخلاف قوله انت طالق ان تزوجتك فانه يقع الطلاق
﴿ قوله ﴾ في مشية الله وكذا في ارادة الله وقدرته لصحة انعقاد الكلام تعليقاً
ولا يقع لعدم العلم به فان قيل شمول القدرة كعموم العلم يقتضي الوقوع قلت
ذلك انما يقتضي ان كونها طالقاً مقبور الله تعالى وليس فيه ما يوجب انه واقع
بخلاف العلم اذ لو لم يكن ما في علم الله واقعا لزم الجدل وهو محال في حق الملك
المتعال ﴿ قوله ﴾ لانه لا يرداد المعلوم وهكذا في الكافي وغيره وقيل لا حاجة
الى ذلك بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى انه محيط بذلك واجيب بانه
لا معنى لاحاطة علم الله تعالى به الا كونه منكشفاً وهذا هو المراد بكونه معلوماً
تعالى والمعنى الحقيقي للاحاطة غير متصور في حقه تعالى قلت هذا وان كان في
نفسه صحيحاً الا انه لا يرتبط بكلام المصنف فانه علل الوقوع بكون العلم بمعنى
المعلوم فالعلم ان لم يرد به المعلوم لا يقع بل الوجه ان الشرط في صحة استعارة
في للمقارنة وكونه بمعنى الشرط هو عدم صلوح الظرفية حاصل فقوله انت
طالق في علم الله ينبغي ان يكون تعليقاً فلا يقع فبين المصنف صلوح الظرفية بان
المراد منه معلوم الله فيقع وذلك لان التعليق به غير متعارف لعموم علمه تعالى
وشموله جميع المعلومات فيكون المراد منه انه ثابت في معلوم الله تعالى فيكون
تأخير الان معلومه واقع والحاصل انه لا يراد به التعليق على انه لا يتعلق الا بالواقع
بخلاف المشية والقدرة فان قيل هذا يمتنع ان يكون تعليقاً وتأخير الان العلم

يتعلق بالشئ على ما هو عليه لكونه تابعاً له فالعلم بوقوع الطلاق وكونه معلوماً له موقوف عليه فلا انعكس الأمر لزوم الدور قلت معنى كونها طالقاً معلوم الله أن وقوع الطلاق في جملة معلومات الله تعالى فهو متحقق وعلمه تعالى سابق على المعلومات وكونه تابعاً للمعلوم بمعنى الإصالة في الموازنة لا ينافي ذلك ومثل قوله تعالى الآن خفى الله عنكم وعلم أنه فيكم ضعفاً بالنظر إلى ذلك **قوله** ﴿ اعلم أن التعليق بالمشية أي في الصورة وبحسب الظاهر والافقوله أنت طالق إنشاء الله ونحوه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله إبطال للكلام بمنزلة الاستثناء وإعدام لحكمه لأنه مما لا يمكن الوقوف عليها وعن أبي يوسف رحمه الله تعليق فيكون يميناً ويعود إلى الجملة الثانية فيما إذا جمع بين كثيرة ويقع في مثل إنشاء الله أنت طالق لعدم الفاء في موضع وجوبه وإما عدم وقوعه في مثل أنت طالق أن لم يشاء الله على هذا القول فلعدم إمكان وقوعه على هذا التقدير فيكون كلاماً باطلاً اذ لو صح لبطل من حيث صح **قوله** ﴿ وعند للحضرة وليس من ضرورة تحقيق معناه أن يكون الحاضر قد أم الشئ البتة بل ربما يكون مع المقارنة في الزمان والمكان مطلقاً وربما يكون كناية عن نفس الشئ كما في مخاطبات الأعيان **قوله** ﴿ فيقع في آخر الحياة أي حياة أحدهما وفي النوادر لا تطلى بموتها لأنه قادر على أن يطلقها وإنما عجز بموتها فصار كقوله أنت طالق أن لم ادخل الدار يقع بموته لا بموتها وجه الفرق على الظاهر أن بعد موتها يمكنه الدخول فلا يتحقق اليأس بموتها بخلاف طلاقها وإنما يقع مع عجزه عن التكلم بالطلاق في الجزأ الأخير من الحياة اكتفاً بوجود القدرة عند التعليق فإن قيل فينبغي أن لا يقع الطلاق بموتها لأن التطليق ممكن ما لم تمت وإنما يتحقق العجز بالموت وخيرئذ لا يتصور الوقوع اجيب بأن العجز عن الإيقاع يتحقق قبيل الموت لأن من حكمه أن يغيبه الوقوع ولا يتصور ذلك فلا يرث منها الزوج ولها الميراث بحكم الفرار في المدخول بها **قوله** ﴿ يجى للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ماضيف إليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كما في قوله تعالى إذا الشمس كورت وكما في قول

الشاعر وقيل عليه ان كلامه من الاية والبيت فيه معنى الشرط وجواب الاول علامت
 والثاني ادعى ويدعى ورد بان المراد منه انه لا يسقط عنها معنى الوقت في
 المجازات وليس المراد انها متحضنة في الطريق **قوله** **﴿** والشرط اي الشرط
 المجرد من معنى الظرفية ليفيد وحينئذ يكون معناه تعليق مضمون جملة
 بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله فيها هو على
 خطر الوجود والتعجب بانهم جعلوها متحضنة للشرط بواسطة وقوعها في بيت
 شاذ جازم بالمضارع مستعملا فيها هو على خطر الوجود ولم يجعلوها متى كذلك
 مع دوام ذلك فيه على ان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا منزلة المقطوع
 لنكتة فلتكن فيها نحن فيه التنبيه على ان شيم الزمان رد المواهب وخط المراتب
 حتى ان اصابة المكر وهامر لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيامن
 مفاجاته مدفوع بان اذا التوقيت لا تستعمل الا في الامر الكائن او المنتظر الذي
 لا ريب فيه عادة كجمي الغد او شرعا كالقيام الى الصلوة فلوام تهتم في الشرط في
 مثل اذا تصببك خصامة لما جاز استعمالها بخلاف متى فانها لا تستعمل في الامور
 الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت وبان تمحضها لما
 كان على خلاف الاصل يلزم من اثباته في متى بالجزم الشايح كثرته وفي اذا بالجزم
 النادر قلته فابرا عن تكثير خلاف الاصل على ان التنزيل انما هو عند عدم
 الحقيقة وقد وجدت بنقل الثقات **قوله** **﴿** واذا يحاس الحيس استشهاد لا
 تيانها في معنى الظرف والبيت لابن احرر او جرى بن ضمرة واوله * شعر *
 هل في القضية ان اذا استغنيتكم * وامنتم فانا البعيد الا جنب * واذا الشدايد
 بالشدايد مرة * اسحتكم فانا المحب الا قرب * واذا يكون كريمة ادعى لها *
 واذا يحاس الحيس يدعى جندب * هذا وجد كم الصغار بعينه * لا ام لي ان كان
 ذلك ولا اب * عجب لتلك القضية واقامت * فيكم على تلك القضية اعجب *
قوله **﴿** ونحو واذا تصبك آه اشارة الى استشهاد لمدعى آخر وهو كونها
 بمعنى الشرط والبيت لعبد قيس بن خفاف بن عمر وبن حنظلة يوصي ابنه
 جبيل بقصيدة فيها ادا ب ونصايح وهي * شعر * اجبيل ان اباك كارب يومه *

فاذا دعيت الى المكارم فاعجل * او صيك ايضا امرءك ناصح * ظنى برب
 الدهر غير مغفل * الله فاتق واوف بنذره * واذا حلفت مهابيا فتحال * والضيف
 اكرمه فان مبيته * حق ولا تك لغة للنزل * واعلم بان الضيف مخبر اهله * بهيبت
 ليله وان لم ينسأ * ودع القوارص للصديق وغيره * كيلا يردك من اللئام العزل *
 وصل المواصل ما صفا لك وده * واحذر حبال الخائن المتهدل * واترك محل السوء
 لا تخلل به * واذا نبأ بك منزل فتحول * دار الهوان لماراها داره * افر اهل عنها كمن
 لا يرحل * واستأن حلمك فى امورك كلها * واذا عزمتم على الهوى فتوكل *
 واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصيبك خصاصة فتجمل * واذا هممت بامر
 شر فاتم * واذا هممت بامر خير فاعجل * واذا انتك من العد وقوارص *
 فاقرص لذالك ولا تقل لم افعل * واذا افتقرت فلا تكن متخشبا * ترجو الفواضل
 عند غير المفضل * واذا تشاجر فى فوادك مرة * امر ان فاعمد للاعف الاجمل *
 واذا قيمت القوم فاضرب فيهم * حتى يروك طلاجرب مهمل * واذا قيمت البها
 هشين الى الندى * غبرا كفهم بقاع محمل * فاعنهم وايسر بهما يسر وابه * واذا هم
 نزلوا بضنك فانزل * وقد استعمل فيها اذا للشرط فى اثنى عشر موضعا بالجزم
 ودخول فاء الجزاء **قول** **ف** خصاصة فتجمل اى ان تصيبك فقر ومسكنة فاطهر الجميل
 من نفسك وحسن الحال بالتزوين والتعفف ولا تظهر الجزع وقيل كل الجميل اى
 المجهول وهو الشحم المناب كما فى قول الشاعر * شعر * قد كنت قد ما مثرى
 متمولا * متجملا متعففا متدينا * فالان صرت وقد عدمت تجمل * متجملا
 متعففا متدينا * اى فالان صرت اكل المجهول وشارب العفافة بقية ما
 فى الضرع من اللبن ومديونا ولا يخفى انه بعيد عن مقام التاديب جدا
 فلا يحمل عليه **قول** **ف** حقيقة فى الظرف يضاف الى جملة فعلية فى معنى
 الاستقبال واما نحو قوله تعالى اذا السماء انشقت فبني على الحذف على
 شريطة التفسير **قول** **ف** للشرط بلا سقوط معنى الظرف لا يقال فهو جمع
 بين الحقيقة والمجاز لاننا نقول انها غير متحضرة المظرف فى اصل معناه فليس من
 الجمع فى شئى عوان او هو مظهر عبارة المصنف **قول** **ف** ومتى للظرف خاصة اى

لا يكون متحصنة في الشرط يعني انها ليست في وزان اذا في كونها متحصنة بالشرط
والافهى من كلف الشرط الجازمة للمضارع كما في قول الشاعر ﴿ شعر ﴾ متى
تاته تعشوا الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد * ﴿ قوله ﴾
فلا ينقطع بالشك اعترض عليه بان طلقى نفسك مقيد بالمجاس فاذا زيد عليه
متى شئت تعلق بهما وراء المجاس بخلاف ان ففى اذا شئت وقع الشك في تعلقه
بما وراء المجاس فلا يقع بالشك واجيب بان هذا التقييد على خلاف الاصل
ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت يكون الشك في انقطاع التعلق
ورديان الاصل هو التقييد بالمجاس اذ ليس في الكلام ما يدل على الزمان ولكن
لما لم يكن وقوعه الا فيه احتيج الى تقديره ولما كان ضروريا لا يكون له عموم
وللمجلس له اثر في تخصيصه به بل الصواب في الجواب ان الامر صار في يدها
بنفس هذا القول فعلى اعتبار انها للوقت لا يخرج الامر من يدها
وعلى اعتبار انها للشرط يخرج فلا يخرج بالشك فان قيل وقوع
الشك في الشرطية والظرفية يوجب وقوعه في الحل والحرمة فيترجع
الحرمة احتياطا قلنا الشك لا يوجب شيئا واما ترجيح الحرمة فانما هو في
تعارض دليلها مع دليل الحل ﴿ قوله ﴾ واما العتق فلا كيفية له اعترض
عليه بان هذا يوهم عدم الخلاف او ترجح العتق بذلك والثابت ان قوله انت حر
كيف شئت على هذا الخلاف يقع في المحال عنده وعندهما يتوقف على المشية
على ما في المبسوط وعدم الكيفية الزائدة على اصل العتق ممنوع بل له كيفية
زائدة من كونه معلقا ومنجزا على ما لو بدونه على وجه التبدل وغيره مطلقا
عمايان من الزمان ومقيد به ورد بان المقصود نفي كيفيات يصح تحرير
العبد بالنسبة اليها وتلك الكيفيات في الاعتاق لافي العتق اذ هو وصف شرعى
يثبت في المحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بخلاف الطلاق فانه يختلف بعد الوقوع
فان الزوج لو وقع رجعيا يملك جعله بائنا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله
وثلاثا عند ابى حنيفة واما عندهما فكان يملك ايقاع البايين والثلاث لانه فوض
اصل الطلاق كيف شاء وترجيح المصنف قول ابى حنيفة في محله ﴿ قوله ﴾ واظن

ان هذا ليس بشئ ٦ فان امتناع قيام العرض بالعرض لا تعلق له بالامور الدينية حتى يبتنى عليه الاحكام الشرعية وانما هو قول سقيم احدته بعض من اخلاق اهل الكلام على انه سفساف في اثبات المقصود غير وافي وما على الامة من تخمينات وهما نية اخترعها ضعفاء الناس وقد قام على بطلانها براهين المعقول وشواهد المنقول والفقهاء كعابهم اعلى وباعاتهم اوسع من ان يتمسكوا في مقاصد هم بامثال هذه الصحاح الواهية بل الوجه انه لا بد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها والواقع دونها فيلزمه الوصف البتة ضرورة عدم انفكاك الذات عن الوصف فقد ثبت وصف لا بمشيتها هذا غلط وابو حنيفة رحمه الله يقول حقيقة قوله انت طالق تنجز لاصل الطلاق جاعلا مشيتها على مشيتها وضرورة اثبات وصف الرجعة لاثبات الاصل لا يخرج عن مشيتها غاية ان مشيتها وافقت ذلك ولا شك ان مطابقتها لمشية الزوج البائن او الثلاث لا يخرج عن مشيتها هذا هو الصواب في الجواب والمسئلة دلت على وجود الطبايع وقد يقال ان من ضرورة اثبات اصل اثبات وصف الرجعة فكان في نفس هذا الكلام تخصيص البعض الاوصاف من عمومها بغير اي الامر من اولى تخصيص العام بالمحافظة على حقيقة اللفظ التي هي تنجز اصل الطلاق او اعتبار اصله معلقا بالمحافظة على حقيقة العموم والاول هو الراجح لان تخصيص العام شائع واعتبار المنجز معلقا لا يكاد يثبت ولانه حينئذ يبطل الاستيصاف والكلام يحتمل التخصيص دون التعطيل ﴿ قوله ﴾ على امتناع قيام العرض اه لما كان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير مخصوصة لا يرد انه لا وجه لتخصيصه بما ليس بمحسوس ولا يلزم الاصيل فيه ان يكون عرضا ﴿ قوله ﴾ لا انفكاك لاحد مما عن الآخر اه قيل فلا بد من اذن لامتناع قيام العرض بالعرض لذلك ورد باننا لانسلم ان ثبوت عدم الانفكاك يوجب استلزام تعلق احدهما بالآخر لمشية تعلق الآخر بها لجواز ان يتعلق احدهما بهادون الآخر مثلا اذا قال الزوج اوقعك طلاقك وفوضت كيفية اي كونه رجعا او بائنا اليك فالكيفية تتعلق بمشيتها دون الطلاق وقيل عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية مالا بخصوصها والتعلق بمشيتها انما هو بخصوص الكيفية احيب بان الطلاق لا يوجد

بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة ﴿ قوله ﴾
 فاذا تعلق احدهما آه متعلق لقوله بل هما سواء في الاصلية والفرعية ومبنى
 المساوات هو امتناع قيام العرض بالعرض لا يقال فحينئذ يكون قوله لا انفكاك
 لغو الا انه استدراك من المساوات ﴿ قوله ﴾ والكناية تحتاج اليها لازالة الابهام
 المتطرق اليها باعتبار محالها ﴿ قوله ﴾ يطلق عليها اسم الكناية تجوز الاعلى
 الحقيقة لانها عوامل في حقايقها لا ترد في المراد منها للقطع بان معنى باين
 الحقيقي هو ضد الاتصال مراد وكذا البت والبتل القطع والتردد انما هو في
 متعلقها عنى الوصلة وهي اعم من وصلة النكاح والخيرات والشر فاذا تعين بالنية
 عمل بحقيقته وكذا معنى الحرام والحلية والبرية معلوم والتردد في كونه بالنسبة
 اليه او الى غيره من الرجال واذا عين المراد بالنية عمل اللفظ بوضعه وانما يطابق
 عليها اسم الكناية مجازا ﴿ قوله ﴾ لان معانيها غير مستترة بيان لكون الاطلاق
 مجازا حاصله ان حقيقة الكناية ما استتر منه المراد فهذه المعاني ظاهرة المراد من هذه
 الالفاظ والتردد في امر خارج مثلثا انت باين ظاهر في معناه وانما المستتر هو
 متعلق بينونة اهو قيد النكاح ام غيره فليس هو كناية عن انت طالق بل
 الطلاق البايين يقع بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل كناية عن انت طالق
 ﴿ قوله ﴾ والمراد المستتر هو الطلاق رد بال منع بل هو بينونة وصلة النكاح ولا نسلم
 انها تتعين طلاقا رجعيا لان كونها كناية لا يستلزم كونها مجازا عن الطلاق لان
 الكناية قد تكون حقيقة لانها بعد المعنى وقد تكون حقيقة فيها وقد حقق في
 نحو طويل النجاد وكثير الرماد ان المراد حقيقة طول النجاد وكثرة الرماد لكن
 لا يقتصر عليه بل يعبر عنه الى طول القامة وكثرة الاضياف وتحقيق ذلك ان
 الفاظ الكنايات كلها مشتركة معنوية من قبيل المشكك فالقطع المتعلق بالنكاح
 فرد نوع ما يتعلق به والمتعلق بالخير والشر كذلك فاذا لم يذكر متعلقه احتمل
 كما يحتمل رجل كلام من زيد وعمرو وغيرهما ﴿ قوله ﴾ ولو فسروها بتفسير
 علماء البيان آه لكنهم لم يفسروها به لانهم جعلوا الحقيقة الموهجورة والمجاز الغير
 المتعارف والمشارك الغير المشتهر وغيرها من اقسام الخفاء مما لا يشترط فيه

ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى المازوم **قوله** لا يحتاجون الى هذا التكاف
 وانما كان تكلفا لانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا الا
 ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد
 به المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فهو ممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من
 جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة واجيب بانهم فسر وا
 الكناية بقولهم هي ما استتر المراد في نفسه لا باعتبار محله لتوارد الاحتمالات عليه
 ومراد المتكلم من هذا الكلام هو البيئونة وهو ظاهر على ما صرح به صاحب
 الكشف بل لم ينقل قط الى معنى اخر لكن على وجه مخصوص في محل خاص
 فيه الاستتار فلا يكون كناية حقيقة وتحقيقه ان الفاظ الكنايات عوامل بحقيقها
 او بحقيقة ما استعملت فيه لان نحو هباك على غاربك مجاز عن التخلية والترك
 وهو بالبيئونة وكذا وهبتك لاهلك لتعذر حقيقة الهبة اعني التملك فهو مجاز
 عن رد دتك وكذا البواقى وبهذا اظهر انه لا يراد بها الطلاق بل البيئونة لانها هي
 معنى اللفظ الذي اثير في الافراد وهي متنوعة الى غليظة وهي المترتبة على الثلاث
 وخفيفة كالمرتبة على الخلع فايها اراد صرح ويثبت به ما يثبت بلفظ طالق على مال
 وطالق ثلاثا وحاصله ان ما يثبت عند طالق شرعا لازم اعم يثبت عنده وعند
 هذه الالفاظ والخلع فقولنا يقع به الطلاق حينئذ معناه يقع لازم لفظ الطلاق شرعا
 وانتقاص عنده هو بتعدد وقوع ذلك اللازم واستكمال به ذلك وبارسال لفظ
 الثلاث بل معنى وقع الطلاق وقع اللازم الشرعي لانه هو معنى لفظ الطلاق **قوله**
 ثم ينتقل منه بنيتة اه فان قيل اللازم قد يكون اعم ولا ملازمة بين الطلاق والبيئونة اذ
 الطلاق قد يكون رجعيا والبيئونة من غير وصلة النكاح اجيب بان المراد
 باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورفيقه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة
 قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك **قوله** فيراد بالباين اعترض
 عليه بان هذا انما يتأتى لو شرط في الكناية ارادة المازوم الموضوع له بالذات
 واللازم بالعرض واما على قول من يكتفى فيها بمجرد جواز الارادة فجواز ارادة
 البيئونة لا يستلزم وقوعها ولو سلم فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع

اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طويل القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيقا لا يوجب ثبوت طول النجاد وكثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار وورد بان البان انما يكون كناية عن الطلاق الملزوم للبينونة لاستتباعه لها فيثبت الطلاق بصفة البينونة والكلام في الانشاء وعدم رجوع الصدق والكذب الى الموضوع له فيه لا يدل على عدم ارادته والتحقيق مامر من انه لا يراد به الطلاق بل البينونة مثلا وهي معنى اللفظ **قوله** استثناء من قوله فتطلق آه يفيد انه كناية على تفسير علماء البيان لانها تحتمل الاعتماد عن النكاح والاعتماد لنعم الله تعالى فان نوى الاول تعيين بطريق الاقتضاء لانه يقتضى سابقة الطلاق تصحيا للكلام ويتعين الاخف شرعا لانتفاء علة البينونة والدلالة على الزيادة وهذا في المدخولة وامافي غيرها فلما تعدر جعله كناية جعل مجازا عن كوني طالقا اطلاقا لاسم الحكم على العلة وهذه الاستعارة جازية مطلقا بلا خلاف ولما كان المدخول شرط الوجوب العدة لا يلزم تخلف المعلول عن العلة في المدخولة وهو احسن مما ذكره المصنف رحمه الله اذ يرد عليه سوى ما اورده ان شرط اختصاص المسبب بالسبب والعدة لا تختص بالطلاق لانها ثابتة في ام الولد اذا اعتقت **والجواب** بان ثبوتها فيها لوجود سبب ثبوتها في الطلاق وهو الاستبراء لا يندفع عدم الاختصاص **قوله** وان كان قبله يثبت آه يدل على انه لا يكون كناية وذلك على تفسير البيانين واما على تفسير الاصوليين فهو كناية ايضا لاستتار المراد منه ووجه عدم كونه كناية على الاول بانه لاجهة للاقتضاء واردة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخولة لا يوجب العدة ورد بان الكناية لا تتوقف على امكان المعنى الحقيقي فضلا عن ثبوته كما قال صاحب الكشف **قوله** يرد عليه

اجيب عنه بان الشرط في ذلك هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال
من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالاغتيار والخمر بالعنب ونحو ذلك
والاعتد اد شرعا بطريقي الاصلية يختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا
بطريقي التبع والشبه كالموت وثبوت حرمة المصاهرة وارتداد الزوج
وغيرها وقد عرفت ما فيه على انه لا ينتهض جوابا على مذهب القائلين
بالقاعدة التي ذكرها المصنف في بحث المجاز والايراد مبنى عليها ولا يستقيم
على مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله في ان المجاز خلق عن الحقيقة في الحكم
اذهو ولا ينقد بحكم الاصل اذ لا يمكن وجوب العدة شرعا قبل الدخول فلا يصح ان
يكون خلفا عنه كما في عيين الغبوس فانها لمالم تنعقد لا يجب حكم الاصل وهو البر
لم تنعقد لا يجب حكم الخلف وهو الكفارة وكذا في قوله لعبد الاكبر منه سناحيث
لا ينقد لحكم الابوة فلا ينقد لحكم الحرية **قوله** وكذا استبرأى لانه
صرح فيها هو المقصود من العدة وهو تعرف برؤية الرحم الا انه يحتمل ان يكون
ذلك القول منه لا يقاعه الطلاق عليها فتقع اولا رادة ايقاعه اذا علم خلوه عن
الولد فلا تقع فلا بد من التنية فيثبت الطلاق بالاقتضاء وبالنجوز على ما مر ويجب
كونه مجازا في المدخولة اذا كانت صغيرة او ايسة بناء على توهم اشتراط امكان
المعنى الحقيقي **قوله** وكذا انت واحدة اعترض عليه بان ظاهر كلامه
يفيد ان هذه الكلمات الثلاث كنايةات على تفسير علماء البيان لان قوله فتطلق
متفرع على قوله فيراد بالبائن معناه وتفرعه على قوله وتبين بموجب الكلام
غير ظاهر ولا يصح في انت واحدة بل هو من قبيل المحنوف لكنه كناية باعتبار
استتار المراد وكونه كناية لاحتمالها ان تكون نعتا لمصدر محنوف معناه تطليقة
واحدة فاذا نواه مع الوصف فكأنه قاله ويحتمل غيره نحو انت واحدة عندى او في
قومك مدها وذا فقد ظهر ان الطلاق في هذه الالفاظ الثلاثة مقتضى كنهها في
اعتدى واستبرأى رحمك لانه يقع شرعا بها فهو ثابت اقتضاء ومضمر في واحدة
ولو كان مظهرا لا يقع الا واحدة فبالمضمر اولى لكونه اضعف منه وفي واحدة ان صار
المصدر مذكورا يذكرك صفة لكن التنصيص على الواحدة يمنع ارادة الثلاث

وعن محمد بن سماعة
رحمه الله انه قال ان
الكسائي يبعث الى
محمد رحمه الله
بفتوى فدفعها الى
فقراتها فاذا فيه
ما قول قاضي
القضاة الامام في من
يقول لامرأته شعر
يا هناد ان ترفقى
فالرفقى امين البيت
وقيل بل كتب
الرشيد امير المؤمنين
الى ابي يوسف

لأنها صفة للمصدر المحدود بالهاء فلا يتجاوز
 الواحدة والقول بان في جعلها صفة لمصدر محذوف
 تكلفا لا حاجة اليه بل المحتمل أنها منفردة عن الزوج
 ساقط لأنه لا يدفع الاحتمال والتطبيق بالمصدر
 شائع كما في قول مغيرة بن شعبه لنسائه الأربع
 أنتم حسنات الاخلاق ناعمات الاطواق طويلات
 الاعناق اذهبن فأنتم الطلاق وفي قول الشاعر
 * شعر * يا هندان ترفقي فالرفق ايمن * وان
 تخرقي فالخرق اشام * فأنتم طلاق والطلاق
 عزيمة * ثلاث ومن يخرق اعني واظلم * فبينى بها
 ان كنت غير رفيقة * فها لامرىء بعد الثلاث
 مقدم * قوله ثم ان زاد الوضوح يدل على
 ان الظاهر يعتبر فيه عدم السوق لان اتيانه بشم
 الدالة على تفاوت الرتبة يفيد ان السوق المذكور
 منتفى فيما يزيد عليه الوضوح اعني اللفظ الذي
 ظهر منه المراد وعلى هذا فقس البواقي فيكون
 الاقسام متبايزة متباينة غير متداخلة في الوجود
 فلا يرد ان ظاهر تقسيبه لم يعتبر في كل سابق
 من الاقسام نفى ما هو معتبر في اللاحق منها ونظره
 فيما يأتى من التمثيل من ان الفرق بين المفسر
 والمحكم ان الاول قابل للنسخ والثاني غير قابل له
 وقوله تعالى فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شىء
 عليم سواء في قبول النسخ وعدمه يدل على انه
 يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي
 يجعل ظاهرا فيه وكذا في البواقي قوله ثم

رحمها الله ذلك فكتب محمد رحمه الله في
 جوابه ان قال ثلاث مرفوعا يقع واحدة وان
 قال منصوبا يقع ثلاث لانه اذا قال
 مرفوعا كان ابتداء فيبقى قوله انت طالق واذا قال
 ثلاثا منصوبا على معنى البديل او التفسير فيقع به
 ثلاث كانه قال انت طالق ثلاثا والطلاق عزيمة لان
 الثلاث تفسير لما وقع فاستحسن الكسائي جوابه وقال
 ابن هشام الصواب ان كلاما من الرفع والنصب يحتمل
 وقوع الثلاث والواحدة اما الرفع فلان ال في الطلاق
 اما المجاز الجنس نحو زيد الرجل اى المعتد به واما
 العهد الذكري اى الطلاق المذكور عزيمة ثلاث
 ولا يكون للجنس الحقيقي لثلاثا لزم الاخبار بالخاص
 من العام وهو ممتنع اذا لم يس كل طلاق عزيمة بثلاث
 فعلى العهد يقع الثلاث وعلى الجنسية واحدة واما
 النصب فيحتمل كونه على المفعول المطلق فيقع
 الثلاث اذ المعنى حينئذ فأنتم طالق ثلاثا ثم
 اعترض بينهما بالجملة وكونه حالا من الضمير في
 عزيمة فلا يلزم وقوع الثلاث لان المعنى والطلاق
 عزيمة اذا كان ثلاثا فأنها يقع مانواه هذا ما يقتضيه
 اللفظ واما الذى اراده الشاعر فالثلاث وقال المحقق
 ابن الهمام الظاهر في النصب كونه على المفعول
 المطلق نيابة عن المصدر لقلة الفائدة في ارادة
 الطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا واما الرفع فلا متناع
 الجنس الحقيقي كما ذكر بقى ان يراد مجاز الجنس
 فيقع واحدة والعهد الذكري وهو اظهر الاحتمالين
 فيقع الثلاث ولا يذهب عليه ان مراده تصويب
 جواب محمد رحمه الله والاحتجاج له على ابن هشام
 ولكن وقوع الثلاث ليكون العهد الذكري اظهر
 الاحتمالين خلاف كلام محمد رحمه الله ولعل الصواب
 حمل على الجنس الحقيقي على معنى ان الطلاق عزيمة
 يقطع وصلة النكاح وعلاقة الزواج بالكلية بحيث لا
 يبقى معه رجاء التدارك وتوقع الرجعة من العزم
 وهو القطع ثلاث ليس بكثير ولا يعسر ايقاعه ولا يمنع
 شىء من الاقدام عليه والمقصود منه تهويل
 المرأة ومنعها عن التخرق وظهور هذا الاحتمال
 الذى هو المباحا بغض منه رحمه الله تعالى *

يمنع عن الحمل على العهد الذكري في باب الطلاق

ان زاد حتى سد آه مخالف لما اعتبره فخر الاسلام وغيره في المحكم من زيادة
القوة دون الوضوح وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ ولانه لما بلغ
المفسر من الوضوح الي حد لا يحتمل غيره اصلا فقد استوفاه وماذا بعد الكمال
الا نقصان نعم بزيادة قوة بواسطة كيد وتأييد يرفع عنه احتمال النسخ
﴿ قوله ﴾ انما البيع مثل الربو آه على طريق المبالغة فانه قد بلغ من
اعتقادهم في حل الربوا واستطابته انهم جعلوه اصلا وقانونا في الحل
حتى شبهوا به البيع ﴿ قوله ﴾ فانكحوا ما طاب لكم آه مثال اخر الا انه
يكون ظاهرا باعتبار لفظ ونصا باعتبار لفظ اخر على خلاف الاول فانه
مثال لهما من دون الاقتسام حيث يدل الكلام الواحد بعينه ظاهرا على
حل البيع وحرمة الربوا ونصا في التفرقة بينهما لكونه مسوقا لهما ﴿ قوله ﴾
لان الحل قد علم آه اورد عليه بانه انما يتم لو كان هذه الآية متأخرة النزول عن
ما يفيد اصل الحل كقوله واحل لكم ما وراء ذلكم ورد بانه لا شك في ان الآية ظاهرة في
حل النكاح سواء كانت متأخرة او لا اما على الاول فظاهر وقد اعترف به واما على
الثاني فلانه لو كان غضا لزم التكرار في الآية الثانية لانها مسوقة لبيان حل النكاح
والافادة اولى من الاعادة وتحقيقه ما ذكره بعض المحققين ان هذه الآية لم تسق
لبيان نفس الحل لانه عرف من غيرهما قبل نزولها كتابا وسنة بل سبقت لبيان
حل العدد الزائد على اصل الحل وقوله مثني وثلاث ورباع حال من ما طاب فيكون
قيما في العامل وهو الاحلال المفهوم من فانكحوا فتدل على قصر ذلك الحل على
عددمنته الى اربع تخيرا فيبين بين التفرقة والجمع ولولا انها سميت لبيان العدد
المحلل لافادت حرمة الواحدة ايضا بناء على ان التقييد بالحال يوجب القصر
﴿ قوله ﴾ ولا يكون ذلك الشيء واجبا احتراز عن مثل قوله عليه الصلوة
والسلام ادوا عن كل حر وعبد فانه لا يجلب المقييد والتقييد كإيهما فان قيل الاصل
في الامر الوجوب فلو صرف عنه بعارض لا يكون لفظ فانكحوا من قبيل الظاهر
قلنا المجاز اذا انضمت اليه قرينة واضحة كالمراد مفهوما واللفظ فيه ظاهرا وتلك
القرينة انه فوض امر النكاح الى طيب نفس المخاطبين على خلاف امر الوجوب

فانه ليس بمفوض **قوله** فسجد الملائكة كلهم قد يقال المفسر في هذه الآية هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فبالاقسام الاربعة متحققة فيها فان الملائكة جمع ظاهر العموم وبقوله كلهم ازداد الوضوح فصارت نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما واعترض عليه بانه لا يصالح مثلا للتفسير لانه استثنى منه ابليس فيكون محتملا للتخصيص وبانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد لانه لا يتصور الا في كلام دال على حكم واجيب بان الاستثناء ليس بتخصيص على انه منقطع لان ابليس كان من الجن وبان كون قوله فسجد محكما بالنظر الى اخذه مقيدا بما بعده وهذا بعينه بمنزلة قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية فانه ظاهر في نفسه نص باعتبار قيده ولكن يبقى ان المعتبر في المحكم ان يكون عدم الاحتمال باعتبار ما تضمنه من اللفظ الدال على الدوام والتأييد كما في قوله عليه السلام الجهاد ما مضى الى يوم القيامة لا باعتبار محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل وذلك لان الاحكام انما هو باعتبار زيادة القوة او مزية الوضوح في الكلام **قوله** اقتلوا المشركين آه فان قيل هو لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يصالح مثلا للمفسر قلت المراد ان يحتمل اللفظ في نفسه لا بالنظر الى غيره بان يكون المعنى مما يحتمل التبديل ولا يكون النظم متضمنا لما يرفع هذا الاحتمال وليس المراد انه يحتمل في زمان الوحي واما بعده فلا شيء من الوحي يحتمل النسخ اذ انقطاع احتمال النسخ قد يكون لذات المحكم بان لا يحتمل التبديل عقلا كالاية الدالة على الاخبار من ذاته تعالى وصفاته العلى ويسمى ذلك محكما لذاته وقد يكون لانقطاع الوحي كما في ما نحن فيه فيسمى محكما لغيره فانه ليس بشيء اذا الغرض من البحث في هذا المقام تمييز الاقسام وبيان تفاوت الاحكام فالاحتمال المعتبر وعدمه انما يكون في نظر الفقيه وذلك امر مستمر بعد انقطاع زمان الوحي وانقراض عصر النبوة ومن زعم ذلك انما اشتبه عليه احتمال ورود النسخ وعدمه **قوله** لانهم ان ارادوا قبول النسخ هذا الترديد انما هو للاستظهار والا فلا يجوز ارادة الشئ الثاني لان المعتبر في المحكم والمفسر

ان يكون الاحتمال بالنظر الى ما تضمنه الكلام من اللفظ الدال على التأييد والتوام
بعد تحمل اصل الكلام ﴿ قوله ﴾ عند التعارض مثال تعارض الظاهر والنص
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من المحرمات وقوله
مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار عليها ومثال تعارض النص
والمفسر قوله عليه السلام السجدة تتوضأ لكل صلاة في مدلوله يتحمل التأويل
بحمل اللام على التوقيت وقوله صلى الله عليه وسلم تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر
ومثال تعارض المفسر والمحكم قوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبدي بشي
اجدع وقوله عليه السلام هذا الامر في قریش ما بقى في الناس اثنان فيعمل بالا
وضع والاقوى لانه اولى واخرى وقيل ولان فيه جمعابين الدليلين بحمل الظاهر
مثلا على احتماله الاخر الموافق للنص وردبانه لاجمع بينهما في حمل الظاهر الى
الاحتمال البعيد لما حقا فظة على النص الاترى انه لو قدم الظاهر واول النص لم
يكن جمعابينهما ﴿ قوله ﴾ فالحفى كاية السرقة اعترض عليه بان عداه من امثله
ليس بظاهر لان السرقة في وزان الطهارة لا يتحقق معناها الا بعد الطلب والاجتهاد
للاطلاع ونيل المراد ولهذا وقع الخلاف في المقامين فان ابا يوسف ومالك
والشافعى يقطعون النبش دون اب حنيفة وعمر رحمهم الله كما ان الشافعى لا
يوجب غسل النعم والانف في الغسل ايضا ولا فرق بينهما فيجب ان يكون كل
منهما من امثلة المشكل ﴿ قوله ﴾ قوارير كانت تامة اى تكونت حال كونها
جامعة بين صفاء الزجاجة وشفيفتها وبياض الفضة وحسنها ﴿ قوله ﴾ عطى على
قوله والمشكل تسامح لان المعطوف عليه انما هو قوله لغهوض ﴿ قوله ﴾
كما لمقطعات اى كالكلم المقطعات في اوائل السور لانها اسما يجرى فيها احكام
الاسم ومركب في التلفظ سمي بها لانها يجب تقطيعها في التلفظ بها ومن سماها
بالحروف المقطعات اطلقها مجازا باعتبار مدلولاتها اتباعا لحديث ابن مسعود
رضي الله عنه انه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة
بعشر امثالها لا اقول الم حرف بل الى حرف ولا م حرف وميم حرف ﴿ قوله ﴾
واليم الوجه كما في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله سبحانه ويبقى وجهه

ربك ذو الجلال والاكرام ونحوهما كالعين والجنب والسمع والبصر والمجى والغضب
والرحمة والقدم والاصبع وجواز الرؤية ووقوعها وامثال ذلك مهادل النص
على ثبوته مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتتنزه عن الجسمية
ولو ازمها فمن هب الخفية وجهه ورسلهم الله ان كل ذلك من قبيل
المتشابهة يعتقده حقيقته ولا يبحث عن كلفيته بل الواجب عندهم في هذا الباب
الوقوف على حد ود الله تعالى باثبات ما اثبتته الوحي القاطع ونفى ما نفاه السكوت
وما عدا من الاسماء الالهية والصفات الربوبية وكذلك في احوال النشأة الاخرية
وحقايق الجواهر القدسية بل كل مالا يتعلق به حكم ناجز **قوله** * وحكم
الحفى الطلب ور بما استوضحوا ذلك بمثال هو ان المشكل كر جل اغترب عن وطنه
فاخلتط باشكاله من الناس فيطلب من موضعه ثم يتأمل في اشكاله ثم يوقف
عليه والحفى كر جل اخفى فاذا طلب ووجد عرف من غير تأمل والمجمل كر جل انقطع
خبره ولم يدرك اثره والمتشابه كطفل فقد قبل معاينته ومشاهدته شهابه فلا يرجى
بنوه ولا يمتنى ظهوره **قوله** * وقفلا لا زماليس المراد انه يجب فيه الوقوف وقطع
النفس والصوت وجوباً شرعياً بل بمعنى ان الواجب ان يعتبر المعنى كذلك فان الاداة
المسوقة في هذا المدعى لا تدل الاعليه واما الوقوف اللازم الذي اصطلح عليه بعض
المبتاعين في مواضع من آي القرآن ما يتأكد استحبابه لبيان المعنى المقصود وايهام
الوصل معنى غير المراد فبمعنى انه يجب ذلك في جودة الاداء وحسن القراءة وروق التلاوة
وليس المراد انه يجب الوقوف عليه بالمعنى المعتبر عند الفقهاء وبحرم الوصل او يكرهه ويأثم
القارى به شرعاً بل هو بمعنى نوع تاكيد ما فيه من معنى التمام والكفاية والحسن نص عليه
المحققون ويحجى في مادة التمام كما في قوله تعالى قالت اليهود يد الله مغلولة غلقت
ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان وفي مادة الكافي كما في قوله تعالى وما هم به
منين يخادعون الله لايهام الوصل الوصفية ور بما يحجى في مادة الحسن نحو قوله
تعالى واضرب لهم مثلاً اصحاب القرية اذ جاءها المرسلون والراجع عندي في القسم
الثالث الوصل لقبح الابتداء بهما بعده ولا مبالاة بمثل ذلك الايهام وكم له في
القرآن نظائر لزواله بالنظر الى اعتبار المعنى الصحيح كما في قوله تعالى وتركنافيهما

* وهو الشيخ ابو
عبد الله محمد بن
طيفور السجاني
قد اكثرت الاسماء لانها
ع اقسام الوقوف
والابتداء مع عدم
الحاجة اليه قال الشيخ
شمس الدين ابو
الخير محمد بن محمد
الجزري رحمه الله
خرج في مواضع عن
هذا الاصطلاح واختاره
كما يظن من كتابي
الاهتمام الى معرفة
الوقوف والابتداء قلت
ثم انه لم يصطلح على
اثبات رموزاتها
في المصاحف كما شخنها
بها اهل ما وراء النهر
منه رحمه الله تعالى *

اية للذين يخافون العذاب الاليم ﴿ قوله ﴾ وهذا اليق بنظم القرآن لان الذين
 جعل حظهم اتباع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله لا بد لهم من عديل يخالفونهم
 في ذلك وهم الراسخون الثابتون المستقيمون الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم
 فيكون حظهم ان يقولوا امنابه كل من عند ربنا وما يذكر الاولوالالباب اى
 نصده ونعتقد حقيقته علمناه ولا وقيل عليه لو كان المقصود ذلك لكان الاليق
 بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم اذ لم يعهد اما في القرآن بدون اختهاورد
 بانه لو سلم ذلك يكون اذا جعل بيانا لحالهم قرينة لقوله سبحانه واما الذين في
 قلوبهم زيغ وليس كذلك فان الجهال لاحظ لهم اصلا وتبين حال الزايغين عن
 الحق مما ذكر فيعلم منه حال الراسخين في عدم اتباع المتشابه وفي الوقوف على
 حدود الله باثبات ما اثبتته ونفى ما نفاه والسكوت عما عداه فاكتفى بذكر الاول
 ايثار الاليجاز فكانه قيل فما يصنعون في هذا الباب و اى طريق يسلكون في شأن
 هذا الخطاب فقال والر اسخون في العلم يقولون جوابا عن هذا السؤال لا بيانا
 لحالهم ﴿ قوله ﴾ والحنف خلاف الاصل على ما صرح به العلامة جار الله الزمخشري في
 الكشاف والمفصل بتقديم المبتدأ في جميع ما هو من امثاله وكون الحنف خلاف
 الاصل مما لا يرتاب فيه واعتراض عليه بان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير
 احتياج الى اعتبار حنف المبتدأ وبانه يحتمل ان يكون حالا من المعطوف فقط
 لعدم الالتباس ورد بان الانسب ان يكون قوله امنابه الاية حال من لا يعلم تأويل
 المتشابه اذا المناسب لحال العالم به ان يقول تأويله كذا وكذا فلما قدر عطف قوله
 والر اسخون على ما قبله فلا بد من التقديم نحو قوله وغير الراسخين من العلماء
 الغير الزايغين وفيه ما لا يخفى وبان جعله حالا من المعطوف يوجب ان يكون
 قولهم هذا شرط لعدم علم ما سوى الله تعالى وسواهم ان اعتبر الاستثناء تكلما بالباقي
 بعد الثبوت لعلهم ان اعتبر انه مثبت المحكم المنفى من المستثنى منه المستثنى
 لان الاحوال شروط على ما بين في محله وفساد المعنى على التقديمين ظاهر مع ازوم
 تخصيص الحال بالمعطوف دون المعطوف عليه والاصل اشتراكهما في المتعلقات
 اذ لا مجال لرجوع الضمير المستتر في الفعل اليهما بل يجب رجوعه الى قوله

والراسخون والحق أن المعنى الذي ينساق إلى الفهم المستقيم من الآية أن الراسخين يتبعون الممتشابه ويبتغون تأويله بخلاف الراسخين في العلم فانهم يقولون أمنا به كل من عند ربنا وهو مفاد الوقف على الله وعلى ذلك الساقى الصالحون والخلف الصادقون ويدل عليه قراءة ابن مسعود رضي الله عنه أن تأويله لا عند الله وقراءة أبي بن كعب وأبي بن عباس رضي الله عنهم ويقول الراسخون في العلم أمنا به وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير هذه الآية فإذا رايتم الذين يجادلون فيه فهم الذين عنى الله فاعندوهم وعنه صلى الله عليه وسلم لا أخان على امتي الا ثلاث خصال أن يكثروا المال فيتمسكوا به وفيقتتلوا وان يفتح لهم الكتاب فيأخذوا منه من يبتغي تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا وما ينكر الا اولوا الالباب وان يروا إذا علمهم فيضيعوه ولا يبالون عليه وعنه عليه السلام أن القرآن لم ينزل ليكنب بعضه بعضا فيما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه فامنوا به وعن ابن عباس رضي الله عنه التفسير على أربعة أنحاء تفسير لا يعذر احد في فهمه وتفسير تعرفه العرب من لغاتها وتفسير يعلمه الراسخون في العلم وتفسير لا يعلمه الا الله عز وجل وعن عمر بن عبد العزيز أن الراسخين في العلم يؤمنون به ولا يعلمون تأويله وكذا عن عائشة وعروة بن الزبير وأبي الشعثاء وأبي نهيك وجهور الصحابة والتابعين واكثرائمة القراء والعريضة والمحدثين قال ابن كثير اذا وقفت في القرآن على قوله وما يعلم تأويله الا الله وعلى قوله وما يشعركم وعلى انما يعلمه بشر لم ابان بعد ما وقفت ام لم اقف والتأويل المنقول عن السلف كان صيانة للغوام عن التعدي عن حد التنزيه والتورط في التشبيه بصرفي فهمهم عن الاتحاد في الصفات والزيغ في المتشابهات بتجويز ما يسعه اللغة ويدعو اليه الحاجة لا بالجزم بانه المراد منها ان ذلك لا سبيل الى ذلك لا من جهة العقل ولا من جهة النقل **قوله** فما الفائدة في انزل الداهي التصديق بثبوت هذه الصفات لله تعالى مع النزاهة عما هو من لوازم الجسمية والامكان وتسميته بها وتوصيفه كما وصف به نفسه وسماه واعتقاد أنه حق بالذات معنى الذي عناه مع تفويض العلم اليه سبحانه وتعالى بها هو المراد منها والمعنى وإي فائدة اعظم من هذه

الفائد و اجل منها ﴿ قوله ﴾ وقد قيل القائل ابوبكر الصديق وعلى المرتضى
 رضى الله عنهما ومعنى هذا القول ان القدر الممكن من معرفة الله تعالى لغيره هو
 ادراك عجزه عن تصور ذاته وصفاته العلى باحد الانحاء الاربعة ومن عجز عن
 ذلك الادراك الذى هو اقصاه وغايته فقد عرف انه سبحانه متعال عن ادراك
 القلوب والافهام ومنزه عن احاطة العقول والافهام وذلك حق المعرفة وتام
 الادراك الممكن للعبد لان حظ الممكن من معرفة البارى سبحانه هو التصديق
 بوجوده وصفاته ونزاهته عن صفات المخلوقين فالعجز سبب لمعرفته تعالى
 بحال يختص به وهو واجب لادراكه بصفة يمتاز بها عن غيره وهو امتناع تصويره وقد
 جعله عين ضده مبالغة ونكر الادراك ليدل على انه نوع عظيم منه كما فى قوله تعالى
 ولكم فى القصص حيوه ﴿ قوله ﴾ مسئلة قيل ترجمة هذا البحث بها ليست كما
 ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقريره
 ان الدليل اللفظى مبنى على امور ظنية فلا يفيد اليقين وتقرير الجواب انا
 لانسلم ان الامور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى وليس المدعى الا لايجاب
 الجزئى ورد بان هذه المسئلة من مقاصد انفن والفقيه محتاج الى اتقانها وغرض
 الاصولى متعلق ببيانها وهذا المقام انسب مقام لا يرادها ولذلك صدر البحث
 وترجمه بها واما الاعتراض والجواب فان المصنف مستغن عن ايرادهما فى هذا
 المقام فانه لم يصرح ههنا ان هذه الاقسام تفيد الحكم قطعا ويقينا ولا حاجة له
 فى نفسه اليه يقضيها حتى يرد عليه ويفتقر الى الجواب عنه وحيث افاد هذا فيما سبق
 اشار الى الجواب بقوله وسيجى معنى القطع وان الاحتمال الغير الناشى عن
 دليل لا يعتبر وذلك القدر وادى فيه ﴿ قوله ﴾ قيل الدليل اللفظى لاه القائل
 هم المعتزلة وجهه والاشاعة وحاصل شبهتهم ان الدليل اللفظى يتوقف على
 العلم بوضع اللفاظ الواردة فى كلام المخبر الصادق للمعانى المفهومة منها وانها
 مرادله بها والاول يتوقف على العلم بعصمة روات العربية لغة ونحوها
 وصرفهم من الغلط والكذب وانى ذلك للخليل وسبويه والاحفش والاصمعى والثانى
 يتوقف على عدم الاشتراك والنقل والتجوز والاضمار والتخصيص والتقديم

والتأخير ثم بعد ذلك كله لا بد من العلم بعدم المعارض العقل اذ عند وجوده
ياول اللفظ وعدم وجد ان الدليل العقلي المعارض له بعد الفحص البالغ لا يدل
على عدم وجود في نفس الامر ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا وسيجيء الجواب
عنها **قوله** وقد اوردوا في مثاله اقول عليه هذا على تقدير ثبوته يصح
مثالا للمجرد التقديم لا التقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام
بين التقديم والتأخير ليس كما ينبغي لانهم معا شرط واحد لا يتصور افتراقهما
والجواب عنه ان القادح هو احتمال التقديم والتأخير ولا يتوقف على علم وجوده
بالفعل الذي يدل على نقيض المدعى ولكن من لم يمارس البلاغة وفنون
العربية ربما ينبو عن قبوله استبعادا لوقوعه فنبه المصنف على دفع هذا
الاستبعاد بان القوم اوردوا ذلك المثل لذلك فاذا ثبت اصل وقوع التقديم
والتأخير وكونه مشهورا بين القوم فكل دليل اغضى يحتملها فلا يقيد القطع **واما**
التوسيط فيجوز ان يكون للتنبيه على ان كلام التقديم والتأخير احتماله فخل
للقطع ورهما يكون الغرض متعلقا باحد هادون الآخر فيكون هو الماحوظ
قصدا دون الغير على انه ربما يمنع عدم تصور الافتراق بان تقديم الشيء على
الشيء انما يلزمه تأخير الثاني لا تأخير نفسه **قوله** والمعارض العقلي قيل وكذا
النقلي فانه اذا عارضه نقلي اخر لا يمكن الاحتجاج به ولا يخفى عليك انه مما يعلم انتفاؤه
قوله **واما** العمميات اه قيل عليه لا معنى لابتناء عدم المجاز والاضمار
والتقديم والتأخير والمعارض على الاستقراء واجيب بان صحة المجاز والاضمار
مبنية على وجود الداعي له والقرينة والعلاقة ويعلم انتفاءها بالاستقراء وكذا
يتصور تتبع المعارض عن مظانه فذلك هو الاستقراء وبه يعلم عدم
قوله فقد انكر جميع المتواترات قيل عليه كون كل خبر ظني لاينا في افادة
المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم
على الكذب ولا يخفى انه كلام ساقط على الغاية لان احتمال ارادة المعنى الغير المقصود
لا يدفعه التواتر لانه انما يوجب صدق الخبر واما ان ما هو المراد منه في المقام
فانما الموجب له التبادر من اللفظ والقراين المحفوفة بالدالة على ان المراد منه

المعنى المتبادر فلو اعترف الخصم بقطعية وجود بغداد لتواتر الخبر وتوارد
 القرابين الدالة على قصد المعنى المتبادر يلزم الاعتراف بذلك في كل خبر
 تحقق فيه ذلك الوصف وليس المدعى في هذا المقام الا ذلك القدر اذ من البين
 انه ليس ان كل دليل نقلي يفيد القطع بل المدعى بالايجاب الجزى وهو ما تحقق
 فيه الشرايط بان يكون قطعى الثبوت للتواتر او لعصمة المخبر وقطعى الدلالة
 بان يكون خاصا او عاما غير مخصوص بالبعض وقد تحقق فيه القرابين الدالة
 على ان مراد المخبر هو المعنى المتبادر من كلامه جز ما فكلما وقفنا على دليل نقلي
 قطعى الثبوت مخوف بقرابين دالة على المعنى المتبادر شوهدت او نقلت اليها
 بالتواتر حصل لنا القطع بانه واقع كما اخبر ثابت في نفس الامر ﴿ قوله ﴾
 واعلم ان العلماءه جواب عما قال الخصم ان القطع يتوقف على عدم المعارض العقلي
 وهو غير يقيني وحاصله ان مجرد الاحتمال للمعارض العقلي لا ينافي القطع بهدلول
 النقل كاحتمال المجاز وانما المنافي له وجود المعارض ومرادنا من القطعي في هذا
 المقام ما يقطع الاحتمال الناشى عن دليل وهذا الجواب اقناعى والنسب يحسم مادة
 الشبهة ويرفعها بالكليته انه لما ثبت عندنا بالقرابين المخوفة المتكاثرة ان المخبر
 الصادق اراد بكلامه ما هو المتبادر من ظاهره كان هذا دليلا على عدم المعارض
 العقلي وامتناعه لكونه معصوما عن الخطا والكذب مثلا لما ثبت عندنا بالتواتر
 قوله تعالى ان الله بكل شىء عليم وقام القرابين ان مراده ما هو المتبادر من المعنى
 الظاهر علمنا قطعا وبقينا انه لا يكون لهذا معارض عقلي للعصمة وذلك الجواب
 كان قد سمع لي في سالف الايمان ولم استغنى من احد ولكن عثرت الان انه قد
 سبقني اليه غير واحد من الفضلاء المصنفين ﴿ قوله ﴾ دلالة اللفظ على المعنى
 يفهم منه تقسيم اللفظ الى اقسام الاربعه بانه الى المعنى بكن او كذا
 وتقسيم المصنف على هذا المنوال بالحقيقة تفصيل لما اجملاه القوم وتبيين مرادهم فانه
 ما هو ذا من اقوالهم ومفهوم من تضاعيف امثالهم ولا يلزم عليه التقيد بامثلة القوم
 وكان التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى عن النظم وخفاكه ومراتبها وهو
 بالنظر الى فهم المخاطب وهذا بالنظر الى ايراد المتكلم والحديث معتبرة في التقسيمات

(مبحث التقسيم الرابع)

كلها فلا يرد ان كلامه مشعر بان معنى المسوق له في التقسيمين واحد فيلزم ان لا يوجد
تفرقه بين الظاهر والاشارة وبين النص والعبارة فان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك
في المحدود وان الاصوليين ذكر وان الاستدلال بالظاهر استدلال بعبارة النص
وربما جعل المصنف الدلالة الى الموضوع له ولجزئه اشارة **قوله** ان عبارة النص
المراد به كل لفظ فهم منه المعنى لا خصوص القسم المقابل لظاهر سمي به لان
عامته ما ورد من صاحب الشرع نصوص والمعتبر في هذا القسم على ما حققه
المصنف وهو الصواب ان يكون المسوق مقصودا بالاصالة لا ما هو اعلم منه ومما
هو مقصود بالعرض وبالتبع بان يكون لغرض اتهام معنى اخر فقوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة واشارة الى الموضوع
له وهو الحل والحرمة والى جزئه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين
متفاضلا والى لوازمه كانتقال الهالك ووجوب التسليم بالبيع المطلق في البيع وحرمة
الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا وما ذهب اليه ابو اليسر البزدوى
وصاحب الكشف ومن تبعهما من ان العبارة ما يثبت بالنظم ولو التزاما مقصودا
به ولو تبعا فيكون الحل والحرمة والتفرقة كلها بالعبارة ويلزم منه ان لا يكون
ما يثبت بالاشارة مقصودا اصلا على ما صرحوا به فغير مستقيم قطعان كثير من
الاحكام الشرعية ثابت بالاشارة فيلزم عليهم ان يكون من قبيل المولدات التي
يقول بها المعتزلة والقول بثبوت الحكم الشرعي من غير قصد له من الشارع اصلا
ظاهر البطلان ومنكر جدا وقد صرح شمس الائمة السرخسي رحمه الله بان الخواص
والهزايما التي بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة وتقرر في كتب المعاني
ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا
لا يعتد به قطعاهذا **قوله** واما دلالة النصاء مقتضى بيانه ان الثابت
بدلالة النص لا يكون نفس الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه المتأخر ولا المتقدم
وان دلالة النص من قبيل الدلالة اللفظية اى دلالة اللفظ على المعنى بمدخل من
الوضع وانهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع فيرد عليه ان الدلالة اللفظية منحصرة
على الاقسام الاربعة ودلالة اللفظ بمدخل من الوضع على ما ليس هو احد الاربعة

في حيز المنع والجواب عنه ان اللزوم المعتبر في ضبط العبارة والاشارة والاقتضاء
 وافادة التمييز بين حدودها هو اللزوم العقلي على ما ذهب اليه الميزانيون
 في دلالة الالتزامية وهو من هب الخنفية رحمه الله وصرح به المصنف في هذا الكتاب
 وكتاب تعديل الميزان وغيرهما ولكنه لا ينافي ان يكون المعتبر في دلالة النص
 هو اللزوم العادي الذي هو تلاصق واتصال بين الموضوع له وغيره ينتقل
 اليه بسببه الى اللازم في الجملة ولو في بعض الاوقات كما بين الغيث والنبات
 ويكون المزا من الوضع المعتبر في العبارة والاشارة هو الوضع الشخصي **قوله** **﴿**
 اشارة الى جزئه لان معنى الفقر عدم ملك شيء ^ع وعدم ملك ما خلفوا في دار
 الحرب جز منه ^ع قيل عليه الثابت بالاشارة زوال ملكهم عن ما خلفوا ولا نسلم انه
 جزء بل لازم متقدم ولا يخفى ان الاية انما تدل على عدم ملكهم ما خلفوا في دار
 الحرب ولا يكون ذلك الا بالزوال فدلتها على عدم ملك ما خلفوا اشارة هو
 المراد من الزوال ههنا واما حقيقته وهو طريان العدم وهو لازم متقدم فدلالته
 عليه بالاقتضاء يدل على ذلك **قوله** فكونهم بحيث لا يملكون آه
﴿ قوله **﴿** يفهم كل من يعرف اللغة يعني لا يختص مدركه بالفقيه المجتهد فان
 دلالة النص مدرك عام لا يختص بالمجتهد كالمعنى القياسي بل قد يفهمه المجتهد
 وقد يفهمه المقلد فلا يرده عليه ان الثابت بدلالة النص كثير اما يكون مبنيا على
 علم في معنى النظم لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها
 كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم بدلالة نص ورد في الجماع عند اثمتنا
 هو ما فهم الشافعي ذلك ووجوب الحد على قضاء الشهوة في محل محرم مشتبه على
 الكمال في اللواطة عنده وعندهما وابو حنيفة رحمه الله ما فهم ذلك مع عظيم عمله
 في الفقه الى غير ذلك مما لا يحصى على ان عدم الفهم غير مسلم ولعلمهم عدلوا عن
 مفاده لحجة ترجحت عليه عند ^ع هو دليل اوجب العدول عنه عليهم **﴿** قوله **﴿**
 وان لم يكن شيء ^ع من ذلك قيل عليه فدلالة النص على ما ليس كذلك وثبوته
 بهافي حيز المنع كيف فانها من قبيل الدلالة التي تثبت بمداخل من الوضع قلت
 ان المصنف على مقتضى بيانه انما اعتبر اللزوم العقلي في ضبط العبارة والاشارة

والاقتضا انتفاؤه في الدلالة على ما هو مذهب اهل الميزان في الدلالة الالتزامية وهو لاينا في تحقق اللزوم العادي الذي هو تلاصق واتصال بين الموضوع له وبين غيره ينتقل الذهن بسببه من اللزوم الى لازمه في الجملة ولو في بعض الاوقات كما بين الغيث والنبات ويكون الثابت بدلالة النص من هذا القبيل والمصنف واهل الميزان لا ينكرون هذا النحو من الدلالة وان اخرجوها من الدلالة الالتزامية فانها عند هم امام من قبيل الدلالة الوضعية الغير اللفظية المستندة الى تعيين اهل العرف وجعلهم ذلك اللازم لازما او الدلالة العقلية المستندة الى مجموع اللفظ والقرينة الذي ليس بلفظ موضوع او دلالة المطابقة المستندة الى الوضع النوعي المعتبر في العجارات واعتبارهم اللزوم والكلية في مطلق الدلالة اللفظية الوضعية لا ينافي ذلك لانه اعم مما هو بمجرد الوضع ومما هو مع ضم القرينة **قوله** لانه ان لم يفهم احد او فهم البعض دون البعض يعني ان لم يفهمه العقل ولا المجتهد او فهمه المجتهد دون العقل فلا دلالة للفظ عليه من حيث الوضع بل ربما يكون من قبيل المعنى القياسي الذي لا يفهمه الا المجتهد فلا ير دانه يلزم منه انه او لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة وهو فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكيا العالمين بالوضع كافراد الاب بانفاق الولد واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك الا ترى ان قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا سيق لبيان ما يكابد الام في تربية الولد مبالغة في التوضيح به او قد دلت بطريق الاشارة على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فانه لما ذهب العامان للفصال بقوله وفصاله في عامين لم يبق للحمل الا ذلك المقدار وقد خفي ذلك على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وذلك لان المراد من كل احد استغراق الانواع دون الافراد ومن الفهم يتمكن منه ولو بعد الامعان في التأمل على انك قد علمت ان عدم الفهم غير مسلم مع ان المصنف انما اعتبر فهم كل احد في دلالة النص لا في مطلق الدلالة **قوله** لا يفهم الا المجتهد قيل عليه المعنى القياسي ربما يفهمه غير المجتهد اجيب عنه بانه لا يفهمه بحيث يكون مناط الحكم لعدم اعاطته بالشروط ولو فهمه على ذلك الوجه يكون مجتهدا

فيه ﴿ قوله ﴾ ولم يسبقني احد آه وقد اجاد في ذلك وعلمت اندفاع الشكوك
الموردة عليها ﴿ قوله ﴾ فيه اشارة الى زواله قد يقال ان اطلاق الفقراء
عليهم مع تخليفهم ديار او املاكهم يكون اشارة الى عدم ملكهم لها لو لم يكن على
الاستعارة تشبيههم بالفقراء لاعتياجهم وانقطاع اطعامهم بالكلية عن اموالهم
بقريته ان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا وبقرينة اضافة الديار
والاموال اليهم وهي تفيد الملك واجيب عنه بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفى
السبيل على انفسهم حتى لا يملكونهم بالاستيلاء او في الاخرة والاضافة مجاز باعتبار
ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصير الى الخلاف قبل تعذر
الاصل وقيل ولا ضرورة في حمل الاضافة على المجاز لان المعتبر فيه عدم كون
المعنى من افراد الموضوع له حالة اعتبار الحكم الذي تعلق به لفظ المجاز مثلا
حالة الاخراج مثلا لا حالة الحكم وهو الاستحقاق الا ترى ان قولك اكرم الرجل الذي
خلفه ابو هيثم لكونه طفلا حال اعتبار التخليف حقيقة وان كان مجازا حال الحكم بالاكرام
والتكلم بالتخليف وقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيل فله سلبه مجاز وان
كان حقيقة حال استحقاق السلب فيكون اطلاق الفقراء عليهم واطافة الديار اليهم
حقيقة لانها كانت ملكهم حال اخراجهم وان لم يكن كذلك حال استحقاقهم السهم
من الغنيمة ورد بان المراد من الاخراج تمامه وهو لا يكون الا بزواله وانما ثبوت
الملك لهم حال تلبس الكفار باخراجهم لا بعد تحققه فان في الآية رتب استحقاقهم
الغنيمة على الوصول والصلوة ومن البين ان علة الاستحقاق هي تمام زوال الملك
من الديار والاموال وما كانت ملكهم في تلك الحال فاضافتها اليهم في حالة تحقق
الاخراج وتام زوال الملك لا يكون الا على المجاز باعتبار ما كان في حالة الاخراج
وقبلها فالقول باستقامة الاضافة على الحقيقة سقيم ﴿ قوله ﴾ يكون ثابتا بالا
شارة لان الآية سبقت لايجب ارياق الوالدات التي يرضعن اولادهن فان
اراد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع ولدها يكون استغناء اجرها عن التقدير
ثابتا بالاشارة اذ النظم ماسبق لذلك وانما خص الحكم بالمطلقة لان استيجار
المنكوحة لارضاع ولدها لا يجوز ﴿ قوله ﴾ لان الاطعام جعل للغير طامعا على

ما فسر قوله تعالى على طعام يطعمه باكل ياكله فلما ادخلت همزة التعدية الى
 المفعول الثاني صار المعنى جعله كذا قال المصنف فيما نقل عنه وانما كان دلالة الآية على
 الاباحة بطريق الاشارة دون العبارة لان سياق الكلام للتخيير بين الامور الثلاثة
 فيكون عبارة فيه واما الاباحة وهي تمكين الغير من الاكل في ملكه بحيث افضى
 الى الاكل فهي ثابتة بطريق الاشارة لان معنى الاطعام ليس الا التمكين المذكور
 لكن سوق الكلام ليس لهذا المعنى فيكون ثابتا بالاشارة واما التملك الذي لم
 يفض الى الاكل يخرج به عن عهد الكفارة اتفاقا مع انه ليس اطعاما بدلالة النص
 لان العلة قضاء الحوائج وهو في التملك ابلغ قوله ﴿ والحق بهاه اعترض عليه
 بان المذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تملك
 او اباحة ثم ان حقيقة جعل الغير طعاما ليس في وسع العبد فالثابت به لا يكون
 الا التملك فاستدل الالحقفة بهذه الآية على جواز الاباحة بطريق الاشارة وجواز
 التملك بطريق الدلالة وفرقهم في طريق الثبوت غير مستقيم ولا يثبت جواز
 الاباحة بها وهو مطلوبهم وردبانه او سلم ان المذكور في كتب اللغة هو معناه
 الحقيقي فانها مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها فلان سلم ان حقيقة
 الاطعام بمعنى جعل الغير كالمالك في وسعه فان المعنى تمكينه من الطعام كما في قوله
 تعالى واطعموا البائس الفقير وقوله اطعم عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
 الآية فان المراد ليس التملك قطعاً ولو سلم فمعارض بان التملك بمعنى جعل
 الغير مالاً ليس في وسع العبد ايضا لتوقفه على امور غير مقدورة عليه واكلها القبول
 من جهة المالك ومهما تعذر الحقيقة يصار الى اقرب المجازات وذافيا قلنا لان
 التمكين من الاكل بشرط اتصال الاكل اقرب الى الحقيقة من التملك فلا ضرورة
 في اشتراط التملك زيادة قوله ﴿ فوجب ان يصير العين كفارة بحيث
 يزول ملك المكفر بتملكه الفقير فان اضافة الكفارة الى العين وان قدر الفعل
 المناسب كالايتاء تستدعي مبالغة في اختصاصها بالوجوب كما قالوا في اضافة
 التحريم الى العين في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية فان قلت قد جعل
 صاحب الكشاف ومن تابعه قوله تعالى او كسوتهم عطفا على محل من اوسط ما

تطعمون لأعلى أطعام ولا يستقيم ذلك إلا بكونه ^ببلا فيلزم اشتراط التمليك في
الطعام لأن البدل هو المقصود بالنسبة قلنا البدل وأن ترجع عنده نظر إلى
مراعات الملازمة بين ما يتعلق بالمساكين من الكفارات بجعلها معينين وبين التحرير
فإنه جنس آخر فربما يترجح عند غير ه كونه صفة للمحذوف أي طعاما من اوسط
الاية بكون اطعام عشرة مساكين هو المقصود بالبيان وأما كون المطعوم من
اوسط ما فر بما يفهم من الاطلاق بقرينة العرف على أنه ان جعلت مامصدرية
وجعل الكسوة مصدر او قدر مثل الايتاء يكون الكفارات كلها على نهج واحد
﴿ قوله ﴾ وتسمى فحوى الخطاب ولحن القول ومفهومه الموافقة لتوافق مدلولي
اللفظ في حكم المنطوق والمسكوت اثباتا ونفيا بخلاف مفهوم المخالفة ﴿ قوله ﴾
وكالكفارة بالوقاع في صيام أه اعترض عليه بان دلالة النص كما مر كون المعنى
بحيث يعلم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لاجله ولا نسلم أن هذا مما يعرفه
كل احد فان الشافعي مع علو كعبه في اللغة لم يفهم ذلك بل فهم أن الكفارة لاجل
افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد
بمجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها فهو لا يسلم أن السبب هو الجنابة الكاملة
المشتركة بينهما بل الجنابة الوقاع التام المختص به ولهذا سكنت النبي صلى الله
عليه وسلم عن بيان وجوبها عليها في حديث الاعرابي ورد بها سبق ان المراد
تمكن المجتهد وغيره من الفهم ولو بعد التأمل والامعان فيه فان الثابت بدلالة
النص ربما يكون نظريا كما هو فيه ونحن فيه ولا يضر ذلك عدم الفهم بالفعل أصلا
وعدم فهم الشافعي ذلك غير مسلم فاعلمه عدل عنه لدليل لاجله وخصه لرجل
بدليل أقوى منه ولا نسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم سكنت عن بيان وجوب
الكفارة عليها بل بينها بطريق الدلالة والقول بان السبب افساد الصوم بالجماع
التام فاسد بل السبب ومناط الوجوب انها هو ابطال ركن الصوم لان المقصود
من وضع الزاجر حفظ العبادة عن البطالان باقدام ما هو مطبوع للادنى وعلى
شرف الوقوع وهو شهوات البطن والجماع بل شهوة البطن أقوى والرغبة فيها أكثر
والصبر عنها أقل لاعتماد النفس لها والفها بها وفرط الاحتياج اليها لاسيما بالنهار

بخلاف الجماع ولا دخل في ذلك لكون الجناية اقوى ولا لغيرها من الاعتبارات
 ﴿ قوله ﴾ فان المعنى الذى يفهم فيه قيل عليه فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك
 المعنى هو السبب لوجوب الحد ممنوع كيف وهو قد خفى على كثير من
 المجتهدين العارفين باللغة كابي حنيفة رحمه الله واجيب بان المعنى عدم توقف
 فهم مناطه على مقدمة شرعية كتوقف علة القياس عليها وهو ربما يكون غامضا
 ﴿ قوله ﴾ لكننا نقول قد عرفت ان وضع الزاجر للمنع عن الاقدام على ما هو
 مطبوع للبشر وعلى شرف الوقوع منه والوطى في القبل كذلك بخلاف اللواط
 فان قنارة عملها توجب النفرة عنها ولا يكون الميل اليها الا لانحراف في الطبيعة وانز
 عاج عن اصل الفطرة والجبلة السليمة فطرة الله التي فطر الناس عليها ﴿ قوله ﴾
 لان فيه هلاك البشر سبب تعالى وجوب الحد على الزنى دون اللواط لانفس
 سبب وجوب الحد فانه نفس الزنى ﴿ قوله ﴾ فيغلب وجوده ايه بيان الحكمة
 وضع الزاجر في الزنى دون اللواط على ما بيناه ﴿ قوله ﴾ كالبول يعنى ان
 الحد لا يجب بشرب البول مع انه اشد حرمة من الخمر لدوام ثبوت حرمة بخلاف
 الخمر مع انه يحتمل زوال الحرمة عنها بالتخليل وما حرمت في الشرايع السابقة وفي
 صدر الاسلام ﴿ قوله ﴾ احدى هما ان القصاص لا يقام ارجحه القاضي ابو زيد
 واختاره صاحب الهداية لان القود اسم قتل المجازاة فلا بد في تخصصه بالواجب
 من مجازيه ولانه يتعلق به قوله بالسيف بدون تجوز وتقدير وعلى الثاني لا بد ان
 يراد بالقود وجوبه ونحو ذلك ولان القود يجب بالرمح وامثاله وبالمثقل اذا
 جرح بالاتفاق فعلى هذا المعنى لا يبقى الحديث حجة لهما في وجوب القصاص
 في القتل بالمثقل ﴿ قوله ﴾ الثاني انه لا قود الا بسبب القتل بالمثقل فيمكن ان
 يورد حجة لهذا المدعى بطريق الدلالة ويرد عليه ان النص يمنع القود في غير
 المنصوص ومن جهلته القتل بالمثقل فالتعليل بهذا الوجه يكون مضادا للنص وهو
 باطل البتة ولا يمكن ان يكون المعنى لا قود الا بالمنفى للبدن لانه لو صح يكون
 عبارة النص لادلالة فانه لا بد فيها ان يكون علة الحكم معنى لاعبارة ولهذا ذهب
 ابو حنيفة رحمه الله الى انها جرح ينقض البنية الانسانية ظاهرا بالجرح وتخريب

الجنة وباطنا بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع وبالجملة انما يقوم الحديث
 هجة الشافعي ومن وافقه اذا تعين المعنى الثاني مراداً من الحديث ثم ثبت صحة
 التعليل بما ذكره بل لزومه ونحن في كل ذلك من وراء الامنع **قوله** **﴿**
 الضرب آهوماً في التلويع من قوله كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهم كل
 من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح
 الذي ينقض البنية الانسانية آهوان ابرزه في معرض الرد على الشافعي
 ومن وافقه في ايجاب القصاص في القتل بالمثل لكن مقصوده بالذات هو الا
 عتراض على المصنف وتوهين اصول الحنفية وتزييف من هبهم والجواب مامر
 غير مرة من ان المعنى ان لا يتوقف على ملكة الاجتهاد ومن يضل الله فماله من
 هاد **قوله** **﴿** ظاهر ابتفريق الاجزاء المتصلة وتخريب الجنة وباطنا بازهاق
 الروح وافساد الطبائع الاربع التي عليها مدار الحيوة والحس والحركة **قوله** **﴿**
 النفس الحيوانية وهي بخار لطيف يتكون من الطيف اجزاء الاغذية لان للقلب
 تجاويين يجذب اليها لطيف الدم فيتبخر بحرارته المفرطة يتعلق البخار اولاً
 بالدم ما غثم ينبث بوساطته الى جميع البدن ويسرى فيه سرية الماء في الورد
 بدليل انه لو شد الاعصاب يبطل قوة الحس والحركة مما وراء الشد بخلاف ما يلي
 جهة الدم ما غ فالحقل بالهمد يكون جنابة على الروح الحيوانية الذي يطرد عليه
 الفناء قصد بخلاف الروح الانسانية والنفس الناطقة والجوهر القدسي الذي
 لا يفنى بفناء البدن **قوله** **﴿** فتكون اكمل مما هو بدون القصص كالحطأ ومما
 يختص بالظاهر كالجرح فقط وبالباطن كالقتل بالمثل فيترتب على اكمل
 الجنائيات التي هو القتل بالهمد اكمل الجزأ وهو القصاص الذي هو الغاية في
 العقوبة ويختص بها **قوله** **﴿** فيجب ان يكون سببها اي الكفارة لان ادنى
 مراتب السبب ان يكون ملائماً للسبب والصور التي اوجبنا فيها الكفارة
 كذلك اذ في القتل الخطأ جهة الخطر المساهلة وترك التثبت وجهة الاباحة
 الرمي الى صيد او حرب وفي اليمين المعقودة جهة الخطر الخنث والكذب وجهة
 الاباحة مشروعية اليمين لفصل الخصومات وتعظيم اسم الله تعالى **قوله** **﴿** واما

الغموس والغموس فكبيره محضة فان قيل افساد الصوم بالزنى وشرب الخمر كبيره محضة
 وقد وجبت بهما الكفارة قلنا نفس الافطار تضمن جهتين الجنائية على الصوم
 وقضاء الشهوة بخلاف يمين الغموس لانها مهمالم تنعقد يمين غموس ليس فيها
 جهة خطر ومتى انعقدت كانت كبيرة محضة والكفارة فيهما لكونهما افطارا لا لكونهما
 زنى او شرب خمر فينبى فع ما يقال انه يقتضى ان لا يكون الزنى وشرب
 الخمر من الكبائر ﴿ قوله ﴾ وهى لا تلايم العبادة لما انها لا تمحوها وتمحو الصغائر
 فقوله قال الله تعالى وما بعده دليل على محو الصغائر بالعبادات دون الكبائر
 فان قيل دلالة الآية على عدم محو الكبائر على طريق مفهوم المخالفة والخفية
 لا يقولون به قلت المراد انه لا دليل على محو الكبائر بالعبادات فلا معنى لا يجابها
 لذلك من غير دليل فان قيل عام الكتاب لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا
 انما ذلك ابتداء وبعد اختصاص بدليل قطعى من الكتاب والاجماع يجوز
 تخصيصه بالقياس فضلا عن خبر الواحد وما نحن فيه كذلك فان السيئات خص
 منها الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به وباجماع الامة فان قيل المخصص
 الاول يجب ان يكون مقارنا ولا شك ان الايتين ليستا كذلك وكذا الاجماع قلت
 وجوب مقارنة المخصص للعام فى المخصص النوى فى نفس الامر لافى دليل
 التخصيص كما نحن فيه فان تعارض الدليلين بحسب الظاهر لما اوجب لنا الجمع
 بينهما بحسب الامكان بحمل احدهما على بعض محتملاته تضمن هذا الجمع الحكم
 منابان فى نفس الامر مخصصا مقارنا له لم ينقل اليه لا يقال انما تمس الحاجة الى
 تخصيص الشرك من السيئات اذ الم يتناول الحسنات الايمان ولا عبرة لخصوص
 السبب لاننا نقول الحاجة ماسة بعد لان مدلول الآية اذهاب كل فرد من الحسنات
 كل فرد من السيئات وليس بهر ادقعا ﴿ قوله ﴾ كفارات لما يبينهن آه لا يقال فاذا
 كانت الصغائر يمحوها تلك الفرائض بحكم الحديث فلم وجب الكفارة فى قتل
 الخطاء والحنث فى اليمين المنعقدة لان الكفارة ليست متعصية فى العبادة بل
 فيها جهة العقوبة وكونها جزأ لما ارتكب المبتلى بها فذلك وجبت الكفارة
﴿ قوله ﴾ فتجب شبهة السبب هذا رواية الخصال والطحاوى زعمهما الله

والمنكور في المبسوط وقال أبو الفضل الكرمانى رحمه الله وجدت في كتب اصحابنا
 انه لا كفارة في شبه العمى على قول ابى حنيفة رحمه الله فان الاثم فيه كامل متناه وتنا
 هيه يمتنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف ﴿ قوله ﴾ فانه مقابل بالمحل
 من وجه حاصل الجملة ان الكفارة جز الفاعل وفيها جهتان والقصاص جزاء الفعل
 من وجه والمحل من وجه اخر والعبادات مما يحتاط في اثباتها والعقوبات في اسقا
 طها اذا تمكنت في مقابلها فالشبهة تكفى في اثبات العبادات ودرء العقوبات والقصاص
 لما لم يتمحض في كونه جزا للمحل فيسقط بالشبهة في الفعل ايضا ويجب الكفارة
 كما في القتل بالمثل لان في المحل كما في قتل المستامن ﴿ قوله ﴾ الا عند التعارض
 فيقدم العبارة على الاشارة كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى
 عبارة في الوجوب وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم اشارة
 في نفيه حيث جعل كل جزائه جهنم وفي نفى الكفارة في القتل العمى وهى راجعة
 على دلالة النص الوارد في الخطا على وجوبها في العمى وايرادهم في مثال تعارض
 العبارة والاشارة قوله عليه الصلوة والسلام اقل الحيض ثلاثة ايام واكثر عشرة
 وهو عبارة وما يعارضه مما روى انه عليه السلام قال يهكث احد يهن شطر عمرها لا تصلى
 ولا تصوم سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر
 يوما كما هو مذهب الشافعى رحمه الله غير صحيح لان ركن البعوضة لا يقوم
 الا بمساوات الحديثين في اصل الثبوت وهو منامتنى فان الحديث الاول ثابت عن
 النبى صلى الله عليه وسلم بطرق متعددة وان كان في اهادرواته من لا يخاف عن
 التكلم فيه بالجرح ثم هو قول عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضى
 الله عنهم والمقدرات الشرعية لا تدرك بالرى فانه وقوف فيها حكمه الرفع
 بل تسكن النفس بكثرة ما روى فيه عن الصحابة والتابعين الى ان المرفوع مما اجاد
 فيه ذلك الراوى الضعيف اذ ليس من ضرورة الضعف الكذب البتة
 الثانى فانه وا على النهاية بل موضوع لاصل له على ما صرح به النقاد وائمة الشأن
 من الشافعية قال ابن مندة لا يثبت بوجه من الوجوه (وقال البيهقى لم نجد

وقال ابن الجوزي لا يعرف واقره عليه صاحب التنقيح وقال النووي موضوع لا اصل له
ثم لو فرض ثبوته فلا معارضة بينهما لان المراد بالشرط البعض كما في شرط
المسجد الحرام ولو سلم انه حقيقة في النصف وانه مراد فاكثر اعمار الامة ما بين
ستين وسبعين كما في الحديث فاذا كان حيض المرأة عشرة من كل شهر يكون
مكثها في كل سنة لا تصلى ولا تصوم مائة وعشرين يوما والسنة القمرية هي المرادة
من اطلاقات الشرع وهي ثلاث مائة واربعة وخمسون يوما وذلك العد معتبر
في العنين وفي ضرب المدة لمن بلغت مستحاضة بل في غيرها ايضا فالباقي
من العدد المنكور مائتا يوم واربعة وثلاثون يوما فيمكن ان تليد في السنة
ويكون نفاسها اربعون يوما فيصح اطلاق شرط العمر على التقريب ولو اعتبر
ايام الصبا فلان شك في صحته والقول بان مدة الصبا مشتركة بين الرجال والنساء
لا تصح سببا لنقصان دينهم ليس بشي لان المراد ان ايام الصبا اذا انضم الى ايام
الحيض والنفاس يصح القول بالمكث المنكور وليس المراد انه سبب لنقصان
الدين وانما السبب له مكثها شرط عمرها لا تصلى ولا تصوم ومن البين ان هذا
الحكم غير مقصود العموم في كل امرأة بل يكفي في ضد قها مكث بعضهم كذلك ممن
لم يتجاوز ستها الخمسين او الاربعين مثلا فيصديق من غير اعتبار ايام الصبا مع
انه منقوض في الصوم فما ذهب اليه الشافعية ان اكثر مدة الحيض لا اصل له في
الشرع اصلا بل الشرع ناطق بخلافه واماما اشار اليه في التلويح من ترجيحه
على الحديث الاول من حيث الثبوت فمن تعصباته المستمرة على الحق المبين
وتعسفاته في اقتفاء الهوى المبين وتفصيل هذا المجهل في هذا المقام انه قدم
ما ظنه دليلا لمدعاه وجزم في نسبته الى النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ما صح
عليه ليتمكن من الجدال والتشكيك وايقاع الشبهة بانه وان كان اشارة لكنه راجع
من حيث الثبوت وسكت عن ذكر انه دليل للشافعية ولا دليل لهم سواه في الباب
فرار من تهمة انه ينتصر لهم فيه لكونه مذهبهم ورايا ما خذا عنه ثم انه تكلف
وتصدى لدفع ما يرد على دليله كانه يصح المثل ويقيم المعارضة فانه لو
ابرزه في صورة الجواب عن ما يرد على دليل مذهبه لربما تحركت دواعي

الناظرين وانبعثت اشواقهم الى طاب وجهه لا بقائه فيمكنش حقيقة الامر والا
 لكان من الممكن له ايراد مثال اخر للمعارضة او بيان عدم انطباق المثال لهذه
 الوجوه وهذا حاله في كل خلافة وفصلناه في هذا المقام ليكون انموذجا لما
 به في سائر المقاصد ﴿ قوله ﴾ مذكر رأيا للغة اشارة الى انها لا تقدم على
 القياس المنصوص العلة كما في قوله صلى الله عليه وسلم في سوء الرهرة انها
 ليست بنجاسة انها من الطوافين عليكم والطوافات اخرجها اصحاب السنن
 الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح ويرد عليه ان الشبهة في
 القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليقه في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل
 ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما ومن البين ان التنصيص على العلة
 لا يرفع الثلاثة الاخيرة فكيف يثبت بمنصوص العلة ما يدري بالشبهات والى انها
 مغايرة للقياس الفقهي ولهذا تمسك بهائفات القياس من اصحاب الظواهر
 وغيرهم وذلك مذهب الجمهور من الحنفية والشافعية وذهب شريحة قليلة
 منهم ابن الخطيب الرازي الى انها قياس جلي ﴿ قوله ﴾ فيثبت بها آه تفريح
 على الفرق بينهما وفي ثبوته بخبر الواحد خلاف ففي رواية الامالي عن ابي يوسف
 يثبت به وهو قول ابي بكر الرازي الجصاص وغيره من الحنفية ولا يثبت به عند
 اكثر الحنفية رحمهم الله وهو قول الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله
 البصري وشمس الائمة رحمهم الله لان الحدود تنبى بالشبهات بحكم الحديث
 الصحيح واي دليل فارق بين الشبهة في الدلالة والشبهة في الثبوت بحيث
 يعتبر الاولى دون الثانية ودعوى الاجماع في ثبوته بخبر الواحد كاذبة مردودة
 وثبوت الرجم بدلالة نص ورد في ما عز وهو خبر واحد ممنوعة من فوعة فانه
 باجماع الصحابة والاحاديث الكثيرة المتواترة المعنى وقد اخرج البخاري عن
 عمر رضي الله عنه انه قال خشيت ان يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لا نجد
 الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله تعالى الاوان الرجم حق
 على من زنى وقد احسن اذا قامت البيئة او كان الجبل او الاعتراف واخرج ابوداود
 انه خطب وقال ان الله تعالى بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالحق وانزل عليه

الكتاب فكان فيه انزل الله تعالى عليه اية الرجم فقرأها ووعيناها ورجم رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا من بعده واني خشيت ان يطول بالناس فيقول
 قائل لا نجد الرجم الحديث وقال لولا ان يقال ان عمر زاد في كتاب الله لكتبتهما
 في حاشية المصحف وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه لا يحل
 دم امرء مسلم الا باحدى ثلاث الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه
 المفارق للجماعة وفي جامع الترميذي عن عثمان رضي الله عنه انه اشراف عليهم
 يوم الدار وقال انشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل
 دم امرء مسلم الا باحدى ثلاث زنى بعد احصان وارتياد بغدا سلام وقتل نفس
 بغير حق قالوا اللهم نعم قال فعلام تقتلون في الحديث قال الترميذي حسن ورواه
 الشافعي والدارمي وابوداود والبزار والحاكم والبيهقي بلفظ آخر وقال الحاكم صحيح على
 شرط الشيخين واخرجه البخاري عن فعله عليه السلام من قول ابي قلابة حيث قال والله
 ما قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم احد الا في ثلاث خصال الحديث الى غير ذلك
 من الاحاديث الكثيرة في الباب قال بعض المحققين وانكار الخوارج الرجم باطل
 لانهم انكروا حجية اجماع الصحابة فجعل مركب بل هو اجماع قطعي وان
 انكروا وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانكارهم حجة خبر الواحد
 فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مما نحن فيه لان ثبوت الرجم عنه صلى الله عليه
 وسلم متواتر المعنى كشجاعة على وجودها وتم والا حاد في تفصيل صورته وخصوصياته
 واما اصل الرجم فلا شك فيه ولا شك في رجم عمر وعلى رضي الله عنهما فالحاصل
 ان انكاره انكار دليل قطعي بالاتفاق فان الخوارج يوجبون العمل بالمتواتر معني
 اولفظا كساغر المسلمين الا ان انحرافهم عن الاختلاط بالصحابة وعلماء الامة
 وتركهم التردد الى ائمة المسلمين والروايات اوقعهم في جهالات كثيرة لخفاء السمع
 عنهم والشهرة ولذا الزمهم عمر بن عبد العزيز رحمه الله باعداد الركعات
 ومقادير الزكوة حين عابوا عليه القول بالرجم لكونه ليس في كتاب الله فقالوا
 ذلك لانه فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون بعده فقال لهم وهذا
 ايضا فعله هو والمسلمون ﴿ قوله ﴾ واعلم ان العمل ذلك الكلام في وجوب

الحد بالمواطة والقصاص في القتل بالمثل وذلك لانها ليست بزنا ولا في معناه
لاختلاف الصحابة هم اهل اللسان في موجهه في انه يحرق بالنار او يهدم عليه الجدار
او ينكس من مكان مر تفج باتباع الاحجار وذلك ادل دليل على انه ليس من مسمى
لفظ الزنى لغة ولا معنى ولذلك قابلهما بنواس في قوله * شعر * من كف
ذات هر في زى ذى ذكر * لها حبان لوطى وزناء * في قصيدته التي صدرها
بقوله * شعر * دع عنك لومي فان اللوم اعرا * وداوني بالتي كانت
هي الداء * وهي قصيدة معروفة في ديوانه ونحو ذلك في القتل بالمثل
لقصور في الالة وخفة الجناية وما في التلويح لان الموجب ليس مما يفهم لغته بل
رايا فهو من قبيل القياس الا ان القياس اما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا
فيه دلالة النص فمن تعصباته القبيحة ومطاعنه في كبار الفقهاء المجتهدين بنسبتهم
الى التلبيس والتزوير في احكام الدين وربك اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم
بالمهتدين فان مقصوده الطعن الخفي في ابيوسف ومحمد رحمهما الله وغيرهما من
اصحابنا في المذهب الحنفي بان من هبهم ان الحد ولا تثبت بالقياس وقد اثبتوها
به هناك ولكنهم تستروا عن ذلك بادعاء انه دلالة النص وليس بالقياس والنصرة
للمشافعية في اثباتهم لهابه مع ايها ظاهر كلامه تشريك الشافعي في هذا الموضع
تسترا منه وتلبسوا لان الشافعي رحمه الله وان وافقهما في وجوب الحد بالمواطة
والقصاص في القتل بالمثل لكنه خالفهما في الطريق وذهب الى ثبوتها بالقياس
فيصح على مذهبه دون مذهبهما وقد علمت الفرق بين دلالة النص والقياس
* قوله * واما المقتضى على بناء اسم الفاعل وهو هذه الجملة
ومقتضاه البيع والاقتضاء فيها دلالتها عليه وقد فسروه بدلالة المنطوق
على ما يتوقن عليه صدقه شرعا كما في رفع عن امتي الخطاء او صحته عقلا كما في
واسئل القرية او شرعا كما في يمسح المسافر ثلاثة ايام ولياله في مدة السفر
والمثال المذكور في المتن فيعتبر مقدما تصحيحا للكلام وهو المراد من اللازم
المتقدم ويقدر بقدر الضرورة فيسقط ما يحتمله ولا يعم ولا يخص ومن قولهم
زيادة على المنصوص تثبت شرطا لصحته وصيرورته مفيدا في الخبر ومثبتا
للحكم في الانشاء وجماعة من الحنفية ان الحنفية ليس منه والفرق ان حكم
المتكور ينتقل اليه بعد الاعتبار بخلاف المقتضى وبعضهم على عدم الفرق بينهما

ومنع عموم المحتوى هذا ولبعض افاضل اصحابنا في هذا المقام رسالة اهدى بها الى في سالف الايام يناسب ايرادها في هذه التعاليق وهو ان المقتضى ثابت لتصحيح معنى النظم وصيانة حكمه عن اللغوية من غير تغيير معناه وتحويل حكمه فكان مضافا الى النظم كما ان الدلالة لها كانت مؤدى معنى النظم لغة كانت مضافة الى النظم كذلك فكانا حكمين مضافين الى النظم لكن لا يوجد فيهما اللفظ بل المعنى فقط ولهذا الفقه كانت الدلالة مرجوحة عند التعارض بالنسبة الى العبارة والاشارة اللتين يوجد فيهما اللفظ والمعنى معا فالدلالة والاقتضاء متساويا القدم في هذا الشأن فلما كانا حكمين مضافين الى النظم تثبت بهما الحدود والمقادير التي لا تثبت بالقياس فلا يعارضهما كما لا يعارض القسمين الاولين من العبارة والاشارة فلا يظهر التفاوت الا عند التعارض فيقدم العبارة ثم الاشارة ثم الدلالة واما الاقتضاء فليس له في هذا الباب حكم استقلالى بل الحكم الكلى المنضبط فيه التبعية للمقتضى بالكسر لانه ثبت لتصحيحه وهو بسيط الجهة ليس فيه جهة دون جهة بهاصحة المقتضى بالكسر فها هو معارض للمقتضى بالفتح فهو معارض للمقتضى بالكسر البتة فيدار حكم التعارض بين المقتضى بالكسر وبين المعارض الذى فرض انه معارض للمقتضى بالفتح على نمط ما يدار بين الاقسام الثلاثة السابقة وماتفوه به بعض الشركاء في تقديم الدلالة على الاقتضاء بان فى الدلالة النظم والمعنى بخلاف الاقتضاء فان فيه المعنى فقط دون النظم ذهول صرف وغفلة محضة عن معناهما وتفصيل بيانهما المنطور في كتب اصول الفقه ومعارض به على قولنا كل ما هو معارض للمقتضى بالفتح فهو معارض للمقتضى بالكسر من امثالات الفرضيات لا ينبغي ان يضيع الاوقات النفيسة والصحيفة السنوية بتحريره وتسويده لان من تأمل فى قولنا انه بسيط الجهة ليس فيه جهة دون جهة بهاصحة المقتضى بالكسر ليقدر على الخلاص ويفوز بالجواب وان اوردوا الالف الرى من امثالات الفرضية فنعم ما قال محمد بن حسن بن احمد الكواكبى رحمه الله فى شرح المنظومة حيث قال قال فى التحقيق ما حاصله انه لم نجد لهذا التعارض مثلاً انتهى وما وقع فى التوضيح فى بلب المعارضة فى فصل ما يقع به الترجيح العبارة ثم الاشارة ثم الدلالة ثم الاقتضاء فقوله ثم الاقتضاء من المحققات بالظنون القاصرة والقياس الفاسد وليس هو به وجود

في النسخ الكثيرة المعتمدة المصححة الصحيحة وما قال في المنظومة * شعر * وما
 بالاختصاص الاحتمال * ثبوته كثابت الدلالة * الالدي تعارض فالثابت * فيها
 هو الاولى فذا التفاوت * فهو قول على خلاف الحجة والبرهان وان طوّل
 بالدليل لن يقدر هو ومن يعينه على اثباته هذه رُبدة في هذا المقام ونُبذة
 في هذا المرام تحفة للاعباب وتذكرة لاولى الالباب والله الموفق والصلوة والسلام
 على من لا نبي بعده وهذه التحريرات وان برزن في صورة الافادة واظهار
 الفضل والتمهيد لكن الغرض بالنسبة الى جناب حضرة الاستاذ الحكيم الفقيه
 جذوة الحق وشهاب الدين ليس الا الاستفتاء والاستفسار اهـ الامر كذا في
 نفسه والاستيضاح عن حقيقتها والاستنباط عن كنهها ثم نختم التسويد بكلام
 الشيخ الرئيس رحمه الله في تفسير كلام رب العزة سبحانه وتعالى كما بدأناه
 يقول الشيخ الكريم المتعلق على اسرار العزيز الرحيم عسى ان ينظر ما بينهما
 بحقيقة الالتفات ويتأمل بفهم الانصاف ويكون كالدعاء المحفوف بالحمد والصلوة
 اولوا اخرها والحمد لله رب العالمين *

قوله ﴿ فصار كانه قال اه ﴾ وبعضهم على انه كانه قال اشر يته منك فاعبته عني
 فكان قال المأمور بعبته منك فاعبته وما قدره المصنف احسن لتحقيق عدم
 القبول وهو انما يحتاج اليه اذا تلفظ به فيكون خارجا عما نحن فيه لا يقال كلمة عن
 لا يصح ان تكون صلة للبيع اذا يقال بعبته عنك بل بعبته منك لانا نقول استعمال
 الحروف بعضها في مكان بعض شائع على ان من لا يتبد الغاية ولا تتعلق بالبيع
 الابتداء ما يليق بهما من الرضا ونحوه ﴿ قوله ﴾ تفريع لما مره فان قيل كيف
 يكون تفريع له وقد فسر قوله لا يثبت شروطه بقوله لا يجب ان يثبت جميع
 شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اجيب بان ذلك انما
 هو بالنظر الى الجواب لابي يوسف ﴿ قوله ﴾ اي في الهبة بخلاف البيع الفاسد لانه
 ملحق باصله وهو البيع الصحيح في سقوط اشتراط القبض ﴿ قوله ﴾ ولا عموم
 للمقتضى على بناء المفعول اذ الضرورة ترتفع بدونه ﴿ قوله ﴾ اي ان كان
 المعنى المقتضى اه وكذلك اذا وجد تقديرات يستقيم الكلام بكل واحد منهما مثلا

قوله عليه الصلوة والسلام انها الاعمال بالنيات تقديره وجود الاعمال او صحتها
 او ثوابها لا يقدر كلها بل واحد منها بل ليل فلا عموم فيه عندنا فلا يجوز تخصيصه
 و عام عند الشافعي ان كان من صيغ العموم لان مدلول اللفظ لا ينمك عنه فيجوز
 عنده نية طعام مخصوص فيما قال والله لا اكل او ان اكلت فعبدى حر ولا يجوز عندنا
 لعدم العموم لا يقال كيف لا عموم وقد وافقتم في شمول الحكم وشيوعه في كل طعام
 لاننا نقول الحنث بكل اكل لا عموم المقتضى بل لان طبيعة الاكل لا يتصور انتفاءها
 الا بانتفاء جميع افرادها كيف فان الموضوع للواحد الشخصى او النوعى
 او الجنسى من الفاظ الخاص كما سبق ﴿ قوله ﴾ لان طعاما ثابت اقتضا لانه
 اللازم المتقدم ولو اعتبر فيه التوقف شرعا فالصفة الشرعية متوقفة على العقلية
 وهى على المقتضى ﴿ قوله ﴾ الا فى اللفظ ولو مقدر منوي ولا نسلم ان المقتضى
 مقدر منوي بل هو من قبيل المحتوف منسيا فلا يكون مثل الملفوظ في افادة المعنى
 ﴿ قوله ﴾ لانها دلالة تضمنية ممنوع وانما يكون كذلك اذا كان في معنى الفعل
 تركيب وقد حقق ان معنى الفعل معنى بسيط يحلله العقل الى عدة امور فقوله
 في الجواب الثابت لغة على تقدير التسليم ﴿ قوله ﴾ هو الدال على الماهية
 بناء على ان اسماء الاجناس موضوعات للطبيعة كاعلامها فلا يكون فيها دلالة بنفسها
 على الافراد اصلا بخلاف لا اكل اكل فان له دلالة على الفرد باعتبار التنوين
 فلما وقع في سياق النسي وهو نكرة يكون لعموم النفي وقيل عليه ان المصدر
 ههنا التاكيد وهو تقوية مدلول الفعل من غير زيادة عليه فهو ايضا لا يدل الاعلى
 المهية ولهذا اضرعوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع والمرة وانه
 ذكر في الجامع انه ان قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة
 ورد بعد تسليم انه لمحض التاكيد بان دلالة على الفرد باعتبار دخول التنوين
 ولان لا اكل لنفى نفس الحقيقة لا يحتمل اثبات بعض افرادها للمنافات الظاهرة
 فلو نوى ما كولا دون ما كول فقد نوى ما لا يحتمله لفظه بخلاف لا اكل اكل او
 شيئا اذ يقصد به عدم التعيين لما هو معين عند المتكلم فانه اذا فسر ببيان نيته فقد
 عين احد احتمالاته وبان المصدر وان كان موضوعا للجنس لكنه يحتمل غيره

ويصرف اليه بدليل كالا^بستثناء في قوله ان نظن الاظنا ونحوه فنذكر المصدر
ههنا دليل على العموم واما^بمسئلة الجامع فقد وجهه بعضهم بان مبنى الايمان على
العرف والمفهوم من الخروج عرفا هو السفر ولأن نية السفر نية احد نوعي
الجنس وهو الخروج الموي^بد لأن المفهوم من الاطلاق الكامل كما في المساكنة
﴿ قوله ﴾ فالبدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء قيل عليه عموم النكرة
المنفية انها ما باعتبار ان نفى فرد منهم يقتضى نفى جميع الافراد ضرورة
فيكون بطريق الاقتضاء واجب بان عموم النكرة المنفية بالوضع
النوعي فيكون دلالتها على جميع الافراد بطريق المنطوق لا بطريق الاقتضاء
﴿ قوله ﴾ وكامل وهي هذه آه ولاينا فيه لشتهار المساكنة عرفا في المساكنة
في دار واحدة ﴿ قوله ﴾ وقد غيرت آه كان في نسخة الاصل بعد قوله فنوى
الكامل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجرب فيه العموم والخصوص اتباعا للفخر
الاسلام فقدم قوله ولذلك قلنا وصل لقوله فنوى ﴿ قوله ﴾ ولذلك قلنا آه
اي لما علمت ان المقتضى لا عموم له اصلا قلنا في انت طالق وطلقتك فيما لم يصرح
بالمصدر واما اذا صرح به فلا خلاف في صحة نية الثلاث لانه حينئذ لا يكون ثابتا
بالاقتضاء * فائدة * عدم دخول التاء في مثل طالق وحائض ومرضع لا اختصاصها
بالنساء عند الكوفيين والاحتياج الى الفرق بالتأنيها هو في مظان الاشتباه ونقض
بقولهم ناقة ضامرة ورجل عاشق وامرأة عاشق وبتقدير موصوف مذكر اي
انسان طالق عند سيبويه ومن قبيل النسبة بالصيغة عند الخليل رحمه الله كلابن
وتامر اي ذات طلاق ونحو ذلك وجعل ذلك هو الاقيس والاول هو الاظهر والا
نسب لاسلوب كلام العرب ﴿ قوله ﴾ امر شرعي وذلك لان قوله انت
طالق بحسب اصل اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق وقوله طلقتك على صدور
فعل ماض على هذا الكلام لاعلى حدوث الطلاق من الرجل بطريق الانشاء
فثبتت الشرع من قبل المتكلم الطلاق تصحيا لكلامه وصيانة له عن اللغوية
ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف عليه فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء
مقدر بقدرها ﴿ قوله ﴾ بخلاف طلقتك فانها لا يتوقف على مصدر

مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه طلب الطلاق في المستقبل فيصح حمله على كل ما يحتمله من الواحد والثلاث **﴿ قوله ﴾** على ما يأتي في فصل ان الامر المطلق هل يوجب العموم والتكرار او يحتمل ام لا **﴿ قوله ﴾** وهو ما يغير اثباته قيل عليه ان اريد وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضر به فانفجرت وقوله فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوه واتاه فقال يوسف ايها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى دون المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى اجيب تارة بان الآية من قبيل المقتضى لان قبيل المحذوف واخرى بمنع عدم التغيير فيما ذكره من الامثلة لانه على عدم التقدير يحتمل ان يكون الانفجار بقوله فقلنا اضرب وان يكون الخطاب باتيان يوسف عليه السلام او غير ذلك **﴿ قوله ﴾** اي لما ذكرنا ان المقتضى لاعموم له قيل عليه عدم عموم المقتضى على تفسيره لا ينافي صحة نية الثلاث لانه فسر في ما سبق بقوله لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد واجاب عنه السيد الشريف بان ضرورة الصحة لما دلت الى اعتبار المقتضى قدره بقدر الضرورة واذا اندفعت الضرورة لقيام الموجب باعتبار فرد من افرادهم يقدر وا غير له لعدم المقتضى وهو المراد بعدم الوجوب وهو يسوى عدم الجواز لاحالة فيتحقق المنافات ولان الكلام في المقتضى وثبوته ضروري فيلزم من عدم ثبوته ضرورة نفى الجواز **﴿ قوله ﴾** ولكن لا يدل على ثبوت آه قيل هذا لا يصح في طمقتك لانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة واجيب بان دلالاته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فثبت الشرع تصحيح هذا الكلام وصوننا له عن اللغوية مصدر اى طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء **﴿ قوله ﴾** فثبوته يكون متأخرا آه بخلاف البيع في قوله اعترف عبدك عني بالف لانه يعتبر البيع من الامر اولا يصح الاعتاق عنه شرعا **﴿ قوله ﴾** لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل للمقدّر المفهوم من قوله كيف يكون اي لا يكون كذلك كقول ابي تمام الطائي رحمه الله * شعر * اماولت ارشادي فعقلى مرشدي *

أم استتمت تأديبي فدهري مودب * هما الظلماء إلى ثمة أجليا * ظلمايهما عن وجه امرئ
 اشيب * ومن قال انه تعليل لقول كيف يكون بمعنى لا يكون على ان يكون تعليل
 المنفى الضمني فقد حمل على معنى سمج مستقبس في العربية ازدرأ للمصنف رحمه
 الله قوله * أحد هما آه واعتراض عليه بان هذه الصيغة لا يقصد بها الحكم
 بنسبة خارجية للقطع بان بعث مثالا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا
 معنى للانشاء لهذا ولانه لا يحتمل الصدق والكذب الذي من خواصه للقطع
 بتخطية من يحكم عليه بأحد هما ولانه يقبل التعليق الذي توقيف امر على آخر
 بخلاف الاخبار الماضية ولانه يعرف كل أحد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت
 طالق بالفرق بينهما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبينهما اذا اراد الاخبار من الطلاق
 السابق وهذه الاعتراضات في غاية السخافة والوهن بعد ما حقق
 المصنف ان كونها انشاء بحسب اعتبار الشارع فيها معنى شرعيا على
 طريق الاقتضاء فهو وان كانت انشاءات شرعية حقيقية لكن
 أم تنحصر فيه بل فيها جهة الاخبارية لغة ولولا ما ضمنها الشارع من المقتضى
 كانت اخبارات محضة واحتمل الصدق والكذب ولم تقبل التعليق قوله *
 والثاني مخصوص بان طالق الظاهر انه اعتراض على الهداية بان ذكر
 الطالق اذا كان ذكرا للطلاق لغة كان ذكر طلقك ذكرا للتطبيق لغة وكون
 المصدر المذكور صفة للمرأة مانعا عن التعميم لا يستلزم كونه مانعا للتعميم
 في طلقك لان التطبيق صفة الرجل لانه من كور وليس بمقتضى فيصح فيه الثلاث
 فيه قوله * واذا قال انت طالق طلاقا آه نقض على الهداية باستلزام
 عدم وقوع الثلاث في هذه الصورة او الاجماع على خلافه قوله * فنقول
 اذا نوى حاصلا ان ارادة التطبيق بالطلاق تصح على التجوز فعموم النية المقتضية
 للتطبيق يقتضى التعميم فيه على طريقة التعميم المقتضى لا تعميم المقتضى
 بخلاف قوله انت طالق بدون ذكر المصدر فانه لا يصح فيه نية الثلاث لعدم
 المحل المقابل لذلك ولا يصح تاويله بان ذات وقع عليه الطلاق لم تحضر في الخبرية
 وكونه صفة للمرأة وذكر الطلاق انما هو ذكر لطلاق هو صفة المرأة قوله *

﴿قوله﴾ وهو اسم فرد لا يقال هذا منافي لما سبق ان المصدر الثابت لغة يدل على المهية لا
 على الافراد لاننا نقول مراده انه لا يدل على العبد دفان قارن ارادة الثلاث يجوز عمله عليه
 لكونه فردا اعتباريا يدل عليه التنوين وما يؤدى مؤداه والا فيكتفى بالاقل الذى هو
 الواحد حقيقة وان كان دلالة بما هو اسم على الجنس المحض ﴿قوله﴾ لانه لا يتصور فيهما الا
 قل المتيقن استشكل بما قالوا انه اذا لم ينوشية متعين الادنى اى الخفيفة لانه المتيقن ودفع
 بان الاقل المتيقن ليس عين الادنى المتيقن ولا لازماله فلا يلزم من نفيه نفيه فجاز
 ثبوت الادنى المتيقن مع انتفاء الادنى المتيقن اذا المراد بالاقل المتيقن الواحد
 الداخل تحت الثلاث وبالا دنى المتيقن البينونة الخفيفة الرافعة للملك الذى يمكن
 رفعه ومعنى كونها ادنى امكان رفعها ويتبعها انه ثبت على تقدير ثبوت كل
 نوع لان البينونة الرافعة للحل رافعة للملك ولكن لا يتصور القلة والكثرة
 فى البينونة اذ لا يقال بينونة واحدة او ثلاث لا يقال لما كان ثبوت الاقل المتيقن
 كافيا فى اندفاع الضرورة مانعا عن نية غيره فليكن ثبوت الادنى المتيقن
 كذلك لاننا نقول الطلاق يدل على مهية فيقع من غير نية لكن المطلق لا تحقق له
 الا فى ضمن الفرد فيتعين الاقل لان اللفظ يدل عليه بخلاف البينونة فان
 اشتراكها بين النوعين يحوج الى النية ﴿قوله﴾ واعلم انه يشتبه آه حاصل
 الفرق ان المفعول المحذوف عن اللفظ قد يكون منويا مقدرا فى نظم الكلام
 ويختص باسم المحذوف فيكون كالمذكور فى افادة المعنى واحتمال العموم
 وقد يكون منسيا غير مقدر فى النظم ولكن الكلام يتوقف عليه فى صدقه كما فى
 قوله رفع عن امتى الخطاء والنسيان اى حكمهما وصحته عقلا نحو وجاء ربك وشرعا
 نحو اعترق عبدك عنى بالى اولغة نحو الله ورسوله احق ان يرضوه اى من ان
 يرضوه فلا يكون كالمذكور ولا يحتمل العموم وقال السيد الشرىنى الفرق
 الصحيح بينهما ان يقال المقصود فى المحذوف المعانى المقيمة التى تستفاد من
 المقدرات وفى المقتضى المعانى الضرورية المطلقة ﴿قوله﴾ وشرط مفهوم
 المخالفة آه قيل عليه المفهوم من كلامهم ان الشرط ان لا يظهر لتخصيص المنطوق
 بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت ولذا ذكرنا فى آخر ذكر الشرايط

وغير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر والمصنف حصر الشرائط
 في المعدودات تتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط
 بإيراد صور يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت
 وردبان أكثر القائلين بالمفهوم لم يذكر واقتولهم أو غير ذلك واكتفوا بذكر
 المعدودات وإنما أورده بعضهم كابن الحاجب وقليل ما هم على أن عدم ظهور
 فائدة أخرى متعذرا أو متعسر فلا يمكن العمل به ﴿ قوله ﴾ عند البعض إنما
 ذكره لأن القائل به إنما هو بعض القائلين بالمفهوم وهو أبو بكر الرقاف وأبو حامد
 المروزي من الشافعية وبعض المالكية والحنابلة والأشعرية وقد ألزم على الدقاق في مجلس
 النظر ببغداد لزوم الكفر والكنب في المثاليين المذكورين في المتن على مذهب
 الخصم ﴿ قوله ﴾ بدلالة نص ورد أيا بدلالة النص في صورة الأولوية وبالقياس
 في صورة المساوات على ما هو مذهب أولئك القائلين بالمفهوم ولو بنى الكلام
 على ما هو المقرر عندنا من أن البدلالة لا تتوقف على الأولوية فيدور مع فهم العلة
 بالنظر إلى مجرد اللغة بدلالة أو لاقياس ﴿ قوله ﴾ يلزم الكفر في قوله محمد
 رسول الله وقيل يلزم الأمران في كل من المثاليين بدلالة الثاني على نفى الصانع
 وردبان قوله لا إله إلا الله محمد رسول الله إنشاء الإيمان فكذلك أمال مفهومه فيلزم على
 القول بمفهوم اللقب الكفر دون الكذب لأنه لا يكون إلا في الأخبار وفي قوله زيد
 موجود نفى غير على الإطلاق وهو كذب ويلزم منه نفى الصانع أن صدق عليه
 اسم الغير وهو مما يتحاشى عنه أهل الحق والسلامة ﴿ قوله ﴾ ولاجماع العلماء
 دليل لقوله وعندنا لا يدل لأن العلماء اجماعوا على جواز التعليل في كل نص وإثبات
 حكم الأصل في ما شاركه في العلة فهذا يدل على عدم تحقق المفهوم أصلا هذا هو
 الظاهر من كلام المصنف فلا يرد ما قيل أن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة
 اتفاقا لمنافاة شرطهما ولا حاجة إلى ما قيل لو تناول اسم الأصل فرعه يثبت الحكم
 بالنسب والإفقد دل النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا قياس على التعديرين
 فإنه يرد عليه أن مفهوم المخالفة عند القائلين به ظني يعارضه القياس بل هو
 دونه ويسقط به ﴿ قوله ﴾ للاستغراق أي لاستغراق جميع أفراد الغسل

من الجنبات في صورة آه **قوله** تخصيص الشيء بالوصف اه يتناول التحوى
 نحو في الابل السائمة زكوة وغيره نحو في سائمة الابل زكوة
 بناء على ان الاسم المشتق يجري مجرى القيد بالصفة عند الجمهور وهو الوجه
 وقال السبكي هو من اللقب **قوله** عند الشافعي وعند احمد والاشعري
 وجماعة سواهم ووافقنا في نفيه ابو حامد الغزالي من الشافعية وابوبكر الباقلاني
 من المالكية وجمهور المعتزلة والخلاف في الدلالة لغة لا في نكات البلغاء ونحوه
قوله للعرف يعني انه يتبادر في العرف ولهذا يستقبح المثال المذكور ويقتصر
 الشافعية لوقيل ان العلماء الحنفية فقهاء وبالعكس فلولم يفهموا ذلك لما نفروا
 والجواب المنع وان الاستقبح لعدم الفائدة في التخصيص والتنفير لا اعتقادهم ذلك
 اول كونهم الى الاحتمال كما ينفر من التقديم لاحتمال ان يكون للتعظيم
قوله ولتكثر الفائدة اه وهذا اثبات اللغة بالعقل وهو غير صحيح على
 انه لا يفيد الدلالة لغة والكلام فيها ورب شى لا يجوز لغة ويجوز بلاغة **قوله**
 ولانه لو لم يكن لكان فيه اه لخلوه عن الفائدة وذلك لا يجوز في كلام البلغاء فالشارع
 اجد والجواب عنه ان الخلو ممنوع اذا اشعار بالعلية وغيره من الفوائد على انه
 اثبات للموضع بالفائدة فان قيل ليس الامر كذلك بل اثبات الموضع بالاستقراء
 عن استعمال اهل اللغة ان كل ما لفائدة سواء تعين بالارادة فانه قد صح عن ابي
 عبيد قاسم بن سلام والشافعي الامام انها فهمها ذلك من قوله عليه السلام من لى
 الواجد يحل عرضه وعقوبته وقوله عليه السلام ومطل الغنى ظلم حيث قال ابو عبيد
 ان لى من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته وان مطل غيره ليس بظالم وكذا
 الشافعي ذهب الى ذلك وهما امامان في اللغة عالمان بها واجنب بان ذلك يجوز
 ان يكون لان الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة اخرى وهذا ليس باللغة
 وقد صح عن محمد بن الحسن والاخش نفيه وكفى بهما حجة قال بعض الافاضل لوزعم
 زاعم الترجيح بان الشافعي ذو طبع سليم وفهم مستقيم وانه غريز العلم كثير
 الاتباع فهو معارض بمحمد بن الحسن بل هو اقدم زمانا منهما واشد سليقة وابلغ
 علميا باعترافهما وقد ثبت تلمذ هلاله وفي المتقدم زمانا ليس في المتأخر

من إدراك صحة الالسنه وسلامة اللغة ومن ثم استغنى الصدر الأول عن تدوين
 على العربية ووجدت الحاجة فيما يلي زمانهم أوفى آخره ثم مازالت لتشتد
 حتى صارت من المهمات وكان أبو عبيد وغيره من أئمة العربية يحتاجون بقوله
 وذكر ابن السراج أن الهبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هي الشمس ثم قال كذا
 قال محمد بن الحسن وعن أبي عبيد ما رأيت أعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن
 وعن الشافعي ما رأيت أفصح من محمد بن الحسن وإذا تكلم بشيء خيل لك
 أن القرآن أنزل بلغته وقال ما فلاح سمين إلا أن يكون محمد بن الحسن وكتب
 إليه * شعر * قل للنبي لم تر عيني من رآه مثله * ومن كان من رآه قد رأى
 من قبله * العام ينهى أهله أن يمنعوه أهله * لعله يبذله لأهله لعله * فهو جدير
 بأن يقال * شعر * وإن صخر التأتأت الهدات به * كأنه علم في رأسه نار *
 فإن قيل المثبت أولى من النافي لأن الوجد أن يدل على الوجود قطعاً
 وعينه لا يدل على النفي أن الظن لعدم الاستقرار التام
 أجيب بأن حاصل الاستدلال أن وقع التخصيص لفائدة ما فإن حصل الظن
 بأنها غير النفي عن المسكوت عنه فذاك والأهمل على النفي عن المسكوت
 ومفيد ذلك اللفظ المنقول عن الواضع أو عن أهل اللغة أن التخصيص بالوصف
 أو غيره وضع لذلك ولا معنى لذلك لاختلاف الفهم في ظهور فائدة أخرى وعنده
 فكان التخصيص حينئذ وضعاً للفائدة مؤدياً إلى الجهل والاستقرار التام في وجود
 استعمال المخصص في حكمه عن غيره من المسكوت ولا كلام في انتفاء الحكم عن
 المسكوت وإنما النزاع في أنه من لول اللفظ ومفاد اللغة أو الأصل أو العلم من خارج
 ولا شك أن الاستقرار لا يفيد كونه من لول اللفظ ولهذا انتفاء الثبات مع ظهور مواد
 الاستعمالات عندهم والمزادات فاستوى حال النفي والاثبات * قوله *
 فجعلوا موجبات التخصيص آه فإن قيل يلحق قالوا في آخر ذكر هذه البشرايط
 أو غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم أن الشرط أن لا يظهر
 للتخصيص فائدة أخرى قلنا جمهورهم حصرها وموجبات التخصيص على الأربعة
 وازداد ما زيد ابن الحاجب ومن تابعه لها وقفاً على وهن الأمر وضعف

المطلب فاعتراضات المصنف رحمه الله وارادة عليهم لامحالة ثم هل يصح هذه
الزيادة والنظر يفيد انها غير صحيحة لانه حينئذ يتوقف على عدم فائدة اخرى
وهي مجهولة ابد ولا شئ من اللغة كذلك ضرورة قوله لا يوجد بدون
آلان هذه الاوصاف الثلاثة ذاتية له وهو ظاهر فلا يرد ان الالفاظ موضوعات للشئ
من حيث هو لا لالعيان الخارجية فالجسم يتناول الوجود في الخارج والذات من
ويجوز ان يكون هذه الاوصاف من لوازم وجوده الخارجي فوصفه بها للتخصيص
وافادة ان المسكوت اي الوجود في الذات غير متميز وهو صحيح لان التميز
من لوازم الوجود الخارجي كما ان الكلية من لوازم الوجود الذاتي قوله
وكالمندح والندم لا يقال مرادهم من التخصيص بالوصف نقض شيوعه وتقليل
اشترائه اي قصر العام على البعض بالصفة لا مجرد ذكر الصفة اموصوفى فلا يرد
عليهم ما يكون لمندح او ذم او تأكيد او قصد عموم لانا نقول تفخص مقالاتهم في هذا
المبحث يدل على ذلك لانهم استدلوا عليه بلزوم الترتيب بلامر جمع في التخصيص
بالذات كرا على معنى ان تخصيص هذه الصفة بالذات كردون غير هامن الصفات او تخصيصها
بالذات كردون تركه ترتيب بلامر جمع ومن المعلوم ان انتفاء قصر العام لا يوجب ذلك
واشتراطهم ان لا يكون الوصف خارجا عن العادة او لسؤال او لمصادفة يدل على ان المراد
ليس هو القصر على ان عدم القصر في ما جاء للمندح والندم ممنوع غايته انه لا يكون
مقصودا قوله امس الدابر في كتب اللغة انه معرفة مبنى على الكسر فلان اصح
توصيفه بالمعرفة قوله وما من دابة في الارض الا على الله قال بعض الفضلاء في اكثر نسخ
التوضيح اية سورة هود عليه السلام وتامها وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين واورد في التلويح اية سورة
الانعام وهي قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجأه الا امم امثالكم
وقال في الكشف معنى زيادة في الارض ويطير بجأه هو زيادة التعظيم والاهاطة
كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جواسم
من جميع ما يطير الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها يعني ان النكرة
في سياق النفي يفيد العموم لكن يجوز ان يراد دواب ارض واحدة وطيور

جو واحد فيكون استغراقا عرفيا فاذا شفع بك وصف نسبة الى جميع دواب
 اى ارض كانت وطيور اى جو كانت على السواء فهو يفيد زيادة التعميم والاحاطة
 بقوله **﴿** ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة قيل عليه هذا بعيد لان ذلك
 معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة اللفظية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية
 في العموم والاستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية وقول صاحب
 المفتاح ان ذكر الوصف لبيان ان المقصود من لفظ دابة ولفظ طائر انها هو
 الى الجنسين والى تقريرهما ورد بان مراد المصنف ليس هو دابة مخصوصة شخصية
 بل دابة مخصوصة نوعية كالفرس والحصان وهو ظاهر وعين مفاد المفتاح
 والقول بان معنى قوله ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع
 بهما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان المقصود به انها هو الى الجنس
 دون الفرد مع كونه مبنيا على منهج مرجوح هو ان اسم الجنس موضوع للفرد
 المنتشر يرد عليه ان كون النكرة مع من نصا في الاستغراق ينا في ارادة العدد
 والفرد فان قيل هو يتنا في الجنس ايضا قلت لا يتنا في الجنس الذى يفيد مفاد الاستغراق
 كما في ما نحن فيه وجهلة الحمد للوقد ذهب القاضى ابوزيد الديبوسى وفخر الاسلام
 وصاحب الكشف وغيرهم من اعيان الحنفية انه لو امكن كل من الاستغراق والجنس
 تعيين الجنس وقد بين في محله انه هو الحقيقة **﴿** قوله **﴿** الف فائدة يعجز عن دركها
 الافهام اه اشارة الى ان وجود فوائدها في كلام الشارع الذى هو المقصود بالبحث
 عن احواله قطعى مجزوم فهو يدل على انتفاء المفهوم فلا يرد عليه ان المفهوم ظنى
 يكفى فيه ظن عدم فائدة اخرى بعد الاستقراء والفحص **﴿** قوله **﴿** مع انه يحتمل
 ان يخرج مخرج العادة اه قيل عليه ليس هذا على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة
 ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المنكور بذلك الوصف
 وان الغالب هو الاتصاف بكون الربائب في الحجر ولو كانت الفتيات اى الاماء
 مؤنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره ورد بان غلبة اتصاف
 المنكور بذلك الوصف بالنظر الى الحكم المقصور كاف في الخروج مخرج العادة
 الا ترى انهم قالوا فى قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما الآية وقوله عليه السلام ايها

امرءة نكحت بغير إذن وليها لادلالة للتخصيص فيهما على المفهوم لان الباعث عليه هو العادة فان الخلع لا يجري غالباً الا عند الشقاق والمرءة لا تنكح نفسها الا عند ابراء الولي فلجواز ان يكون سبب التخصيص هذه العادة لم يقلوا بنفى الحكم عما عداه ولا شك ان الغالب فيما نحن فيه كون الفتيات التي يتعلق بها النكاح مؤمنات وان العادة جارية بذلك * قوله * بناء على ان التخصيص فان قوله في ارض يحتمل ان يكون صفة لقوله وارثا وان يكون ظرف لغو متعلقا بقوله نعلم فيكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة انه تعيين كما اورد وامنه قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق * قوله * لا بالمعنى الثاني وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف ان اتحد السبب فالحكم ينتفى بانتفاءه وان ظهر سبب آخر فانتفاء هذا لا يدل على المفهوم والا فلادليل لثبوته اصلاً فيبقى على العدم الا صلى وهو المطلوب والمراد من الترتب التعليق في الحكم بشيء من ادوات الشرط الذي على سببية الاول ومسببية الثاني وان كان السببية في الواقع بالعكس اولا فلا يرد ان الترتب لا يكون بدون التوقي * قوله * اعتبر المشر وطون آه وعلل ذلك بان الحكم في القضية الشرطية عند اهل العربية هو في الجزاء وحده والشرط قيد بمنزلة الظروف والحال حتى ان الجزأ ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشاء فيكون التعليق ايجاباً بالحكم على تقدير وجود الشرط واعداً له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكماً شرعياً بالنظم منطوقاً ومفهوماً والشرط تخصيصاً وقصر المفهوم التقادير على بعضها قال السيد الشريف هذا بظاهر مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف للكلام سائر النحاحات حيث صرحوا بان كلام المجازات تدل على سببية الاول ومسببية الثاني فيكون مبدأ اولها ارتباط الثاني بالاول ولزومه له ويكون كل واحد من الشرط والجزأ جزءاً من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر لان يكون الشرط قيد للجزأ على ان هذا المذهب ليس بصحيح لان معنى قولك ان ركبت اضر بك لو كان اضر بك راكباً كما زعمه لما اختلفا في ما وكن باذا لم يوجد منك ضرب ولا من المخاطب ركوب اصلاً وليس كذلك لان العرف شاهد على ان الاول صادق والثاني كاذب وكن به يشهد بطلانه

وما أورده صاحب التلويح تعصب منه ان مذهب الحنفية عقلى ومذهب
 الشافعى نقلى شرعى وقد انعكست القضية فصار العقلى شرعيا وما يحسبه
 شرعيا غير شرعى فلا يكون حقا وما ذابعد الحق الا الضلال انتهى كلامه ﴿ قوله ﴾
 ونحن نعتبره معه آه قال السيد الشريف هذا هو الحق للقطع بصديق الشرطية
 مع كذب التالى فى الواقع كقولنا ان كان زيد حمارا كان فاهقا ولو كان الخبر هو
 التالى لم يتصور صدقهما مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيّد
 وما ذكره الدوائى من ان كذب التالى فى جميع الاوقات الواقعية لا يلزم منه كذبه
 فى جميع الاوقات التقديرية فالناهية فى جميع الاوقات التى قد ر فيها حمارية
 زيد ثابتة له وان كانت بحسب الواقعية مسلوبة عنه الا ترى ان قولنا زيد
 قائم فى ظنى لم يكذب بانه انتفاء القيام فى الواقع وما ذكره من الاستلزام فمسلّم لكن
 لانسام ان المطابق ههنا منتفى فانه اما هو ذعلى وجه اعم فى نفس الامر ساقط فانه
 تشكيك فى مقابلة الضرورة ولا دلالة للكلام على تقدير كون الخبر هو التالى
 على التقدير اصلا بل انما يدل على ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الامر
 فحسب فهو انما احتلس التقدير من المذهب الصحيح المنصور ونزله على
 ما يعانده من الرى المرجوح ﴿ قوله ﴾ بناء على هذا الاصل وان لم يكن فيه
 تعليق ودخول ادات شرط لان عنده ينعقد قبل وجود الشرط واثـر الشرط انما
 هو فى تأخير الحكم الى زمان وجوده لا فى منع السببية ويمكن ان يقال انه فى معنى
 ان حنث فعلى اطعام عشرة مساكين لان السبب عندنا هو الحنث ﴿ قوله ﴾
 الفصل بين نفس آه قيل عليه تعلق الوجوب بنفس المال لا يطابق اصولهم لان
 الحكم لا يتعلق الا بفعل الممكن بل لا معنى له الا لخطاب المتعلق بفعل الممكن
 ولهذا صرحوا فى نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب
 الحنث بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان
 ورد بان المعنى من تعلق الوجوب بنفس المال انه يجب عليه اداء الثمن عند
 المطالبة بالشـرى فيكون مطابقا لاصولهم لاحالة وذهب شمس الائمة السرخسى
 وفخر الاسلام وغيرهما من الحنفية الى تعلق الحكم بالعين ومعنى حرمة خروجه من

ان يكون محلاً للفعل شرعاً كالمنع عن الشرب بصيب الماء فيكون ابلغ واوكد من
 المنع عن شربه وهو يمين يديه كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار فلا
 ضرورة الى اعتبار الخنف والمجاز وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة
 الاعيان لتلايلز مهم نسبة خلق القبايح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم فهو
 قبيح وذكر القاضي ابو زيد الدبوسي في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كانا
 لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى
 فيها ولا يقال حرمت بشاة الغير لان الحرمة فيها لاحترام المالك ﴿ قوله ﴾ فلا ينفك
 احدهما عن الآخر اعترض عليه بان نسبة عدم الفرق بينهما الى الشافعي
 في العبادات البدنية خلاف مذهبه فان المذكور في اصول الشافعية ان نفس
 الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة
 بوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق
 القضاء بان يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر ورد بان ما ذكره
 المصنف نقله الثقات عنه والمعتزض قد اعترف فيما سياتي بان جمهور الشافعية
 ذهبوا الى انه لا معنى للوجوب الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى له بدون
 وجوب الاداء وان بعضهم يقول بالوجوب في الوقت على هو الاء بمعنى انعقاد
 السبب وملاحة المحل وتحقيق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوباً بدون وجوب
 الاداء وليس هذا التغيير عبارة هذا كلامه فكيف يصح هذا الاعتراض ﴿ قوله ﴾
 وعندنا لا ينعقد آه وعن هذا قال في الهداية وغيرها من
 الكتب الفقهية اذا قال ان اشتريت هذا العبد فهو حرقان
 شري بنية الكفارة لا تسقط لان علة العتق اليمين والشراء شرط فلا يكون النية
 مقارفة للعلة واعتراض عليه المصنف بان التعليق لما كان مانعاً لانعقاد السبب
 عندنا لم يكن المعلى سبباً لاعداد وجوب الشرط فيكون النية مقارفة لعلة العتق
 واجيب بان الموجب للاعتاق وجد وقت اليمين ولهذا شرط الاهلية عندها
 لكن امتنع لما منع هو التعليق فاذا ارتفع صار ذلك اعتاقاً عند الشراء مضافاً الى
 وقت اليمين ﴿ قوله ﴾ لان السبب آه فيكون التعليق مانعاً من الوصول

الى المحل والاسباب لاتصير كاملة قبل الوصول الى المحال الا ترى ان الرمي
نفسه ليس بقتل ولكنه تعرض بان يصير قتيلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال
بينهما ترس منع من انعقاده علة لانه منع القتل مع وجود سببه ﴿ قوله ﴾
فلا ينعقد سببا آه لان جزء السبب ليس بسبب فلهذا لو قال اذا جاء غدا فعلى
ان اتصدق بدرهم فتصدق به قبل عي الغدا لا يجوز بخلاف ما قال الله على ان
اتصدق به غدا فعجل فانه يجوز لوجود السبب في الاضافة وعينه في التعليق
﴿ قوله ﴾ فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك آه قيل عليه هذا يشكل
بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاصي انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها
الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا
بد ان يبين نسخه او عدم صحته قلت الجواز مأثور عن السلف فانه تعليق لما يصح
تعليقه وما ظن مانعا من انه رتب على النكاح ضد مقتضاه فيلغوه ذلك لان
النكاح شرع سببا لثبوت الوصاة وانتظام المصالح فلا يملك جعله سببا لانقطاعها
بخلاف العتق يصح تعليقه بالملك لانه مندوب مطلوب للمشرع فتعليقه به
مبادرة الى المطلوب واما الطلاق فمحذور وانما شرع للحاجة فقد قال بعض
المحققين انه غلط لان الحاجة كما تحقق بعد الوصلة باليدخول كذا قبل التزوج
فان النفس قد تدعو الى تزويجها مع علمه بفساد حالها وسوء عشرتها ويخشى
لجأها وغلبتها عليه فيؤسيها بتعليق طلاقها بنكاحها فطامها عن مواقع الضرر
فيجب ان يشرع كما شرع تعليقه بخروجها ليقطعها عنه لما فيه من الضرر عليه
فتحقق المقضى وهو تكلمه بالتعليق لما يصح بلا مانع بل هو اولى بالصحة من تعليق
طلاق المنكوحة وقد صححه الشرع فيما اذا قال للمنكوحة ان دخلت الدار فانت
طالق واكتفى بظهور قيام الملك عنده بناء على الاستصحاب فتصحيجه اياه مع
تيقن قيامه احرى وذلك في المتنزع فيه وهو تعليقه بالملك وذلك مروى عن عمر
وابن مسعود وابن عمر وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي والاسود وابي بكر
بن عبد الرحمن وابي بكر بن عمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول الشامي

وعطاء وحماد بن أبي سليمان وشریح وعمر بن عبد العزيز وسالم بن عبد الله
 بن عمر وقاسم بن محمد بن أبي بكر والزهری وسليمان بن يسار والرواية
 عنهم في موطاء مالك ومصنف عبد الرزاق وابن أبي شيبة وذهب الشافعي
 واحمد الى عدم الجواز مطلقا ومالك والاوزاعي وربيعه وابن أبي ليلى ان
 هم ولم يضيف الى قبيلة او صنف او بلد او امرأة لان فيه سب باب النكاح المشروع
 واذا خص صح قلنا فماذا يلزم اذا علم المصلحة في ذلك ديننا العلم بغلبة الجور
 على نفسه او ديننا عدم يسار هو لنفسه لاجاب فيوء يسار على انه يتصور تزويجه
 عند نابان يعقله فضولي ويجيز هو بالفعل كسوق الواجب اليها والوطى
 وما تمسك به الشافعية والحنابلة هو ما اخرج الدارقطني عن ابن عمر ان
 النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال يوم اتزوج فلانة فهي طالق ثلاثا
 قال طالق ما لا يملك قال صاحب تنقيح التحقيق هو باطل وفي سنن ابو خالد عمر بن
 خالد الواسطي وهو وضاع وقال احمد وابن معين فيه كذب وما اخرج عنه عن ثعلبة
 الحشني قال قال عملي اهل عملا حتى ازوجك ابنتي فقال ان تزوجتها فهي طالق
 ثلاثا ثم بد الى ان اتزوجها فانيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألته فقال تزوجها فانه
 لا طلاق الا بعد النكاح قال فتزوجتها فولدت لي سعد او سعيد اقال باطل وفي اسناده
 علي بن قرين كذب ابن معين واحمد وغيرهما وقال ابن عدي يسرق الحديث
 وجهع ابو بكر بن العربي الاحاديث في الباب وقال ليس لها اصل في الصحة
 ولذا ما عمل بها مالك وربيعه والاوزاعي والنفى اخرجها ابو داود والترمذي
 وابن ماجه عن عامر الاحول عن عمر بن شبيب عن ابيه عن جده قال قال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم لا نذر لابن ادم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا
 طلاق له فيما لا يملك قال الترمذي حديث حسن صحيح وهو الحسن شيء
 روى في هذا الباب واخرج ابن ماجه من حديث المسور بن محزمة قال قال النبي
 عليه السلام لا طلاق قبل النكاح ولا عتق قبل ملك فمحمول على التخييل لانه هو
 الطلاق واما المعلق فانما له عرضة ان يصير طلاقا عند الشرط فان قيل لا معنى
 لحمله على التخييل لانه ظاهر يعرفه كل احد فوجب حمله على التعليق اجيب

بأنه إذا صار ظاهر أبعى اشتها رحكم الشرع فيه لأقبله فانهم كانوا في الجاهلية يطلقون قبل التزوج تنجيزا أو يعدونه طلاقا إذا وجد النكاح فإن منعوا كون المعلق ليس طلاقا بل هو طلاق يتناول النص تاخر عمله إلى وجود الشرط كالبيع بشرط الخيار فالجواب أن أهل العرف واللغة لا يفهمون من الطلاق تعليقه وكذا الشرع لو حلف لا يطلق امرأته فعلى طلاقها لا يحث إجماعا والحمل على التنجيز مأثور عن السائي كالشعبي والزهري قال عبد الرزاق بن المهام في مصنفه أن معمر بن الزهري أنه قال في رجل قال كل امرأة أتزوجها فهي طالق وكل امرأة اشتريها فهي حرة هو كما قال فقال معمر أوليس قد جاء لطلاق قبل نكاح ولا عتق إلا بعد ملك قال إنما ذلك أن يقول الرجل امرأة فلان طالق وعبد فلان حر وفي موطاء مالك أن سعيد بن عمر بن سليم الزرقى سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته أن هو تزوجها فقال القاسم أن رجل جعل امرأته عليه كظهر أمه أن هو تزوجها فأمره عمر أن هو تزوجها أن لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر فقد صرح عمر بصحة تعليق الظهار بالملك ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعا والخلاف فيه وفي الأيلاء وأما أيضا على أن حديث عمرو بن شعيب مرسل والشافعي يردّه فكيف يتمسك به ﴿ قوله ﴾ فلا يكون اليمين سببا مفضيا للكفارة لامتناع إفضاء الشيء إلى ما لا يتحقق إلا عند ذلك الشيء قيل عليه لم لا يجوز أن يفضى اليمين إلى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والأحرام يمنعان عن ارتكاب مخطوئتهما وبعد إلا ارتكاب يصير أن سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب ورد بان الأصل الملازمة بين السبب والسبب ولا تحقق لها بين الكفارة واليمين فلا إفضاء حقيقة والشيء الهلالي متحقق فلا ضرورة في اعتبار الإفضاء بطريق الانقلاب فيما لا يلزمه وترى الحنث ثم لا يغيث الشافعي لأن السببية إذا كانت بطريق الانقلاب لا يكون اليمين سببا قبل الحنث ويبطل جواز تعجيل الكفارة كما لا يجوز تعجيل كفارة الصوم على الأكل على أن مشايخنا إنما ينكرون سببية اليمين بالأصالة ويقولون هي سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب في السببية

والخلافة في المسببية والكفارة مضافة الى تلك هذا اليمين لا الى اليمين قبل الحدث
وكلام المصنف محمول عليه ﴿ قوله ﴾ دخلا على الحكم فلا يمنعان السبب عن
الانعقاد وانما يؤخران الحكم ﴿ قوله ﴾ يصير بالشرط قمارا لان تعليق
التمليك بالاخطار في معنى القمار بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من الاسقاطات
فيعمل فيهما بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب وقيل عليه الاعتاق
من الاثباتات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكيمة لازالة الرق واجاب عنه
السيد الشريف بان ماله اثبات القوة الحكيمة والمقصود الاصلى منه ازالة الرق
وبالجملة المراد من الاثباتات اثبات الملك واثبات القوة الشرعية بواسطة ازالة
الملك فالفرق واضح ﴿ الباب الثاني في افادة اللفظ الحكم الشرعي ﴾ قال شمس
الائمة السرخسي احق ما يبدى به في البيان مباحث الامر والنهي لان معظم الابتلاء
بهما ويتم بمعرفتهما الاحكام ويتميز الحلال والحرام ﴿ قوله ﴾ قول القائل استعلاء
افعل يعني مرادابها ما يتبادر منها عند الاطلاق فلا يصح على التهديد
والتعجيز والدعاء والالتماس ونحو ذلك مما استعمل فيه صيغة الامر قيل عليه
فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا قال السيد الشريفي الاستدراك
ممنوع اذ لا يتبادر من الصيغة الا الطلب على انه يجوز ان يكون القيد لدفع
الوهم او لمجرد البيان دون الاعتراض كما في قوله تعالى يحكم به النبيون الذين
اسلموا او عند المعتزلة يشترط فيه العلو وعند الاشعرية لا يشترط فيه العلو
ولا الاستعلاء ﴿ قوله ﴾ استقيمت من قوله عليه السلام قيل عليه هذا عين مدعى
الخصم والحديث دليله اجيب بان المصدر اعني الايجاب مضاف الى المفعول
والمراد بفعله هو الفعل النهي استقيمت من الفعل لامطلقا والمعنى ايجاب الرسول
عليه السلام فعله علينا ثبت بقوله عليه السلام صلوا وهو امر لا فعل فلم يثبت
الوجوب بالفعل بل بالامر ﴿ قوله ﴾ عليه السلام كل بيمينك ومما يليك خطاب
لعمر بن ابي سلمة رضي الله عنهما ربي رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان اذ ذاك
صبيا ولعل ذلك هو القرينة لكونه للتاديب وهو لتهديب الاخلاق واصلاح
العادات مشتمل على مصلحة الدنيا وثواب الآخرة ذكره بين التذنب الذي

يقصد منه الثواب من غير قصر تنبيه على المصاححة والارشاد الذي يقصد منه
المصاححة من غير قصد الثواب لكونه ذاجهتين واشتماله على المقصدين
﴿ قوله ﴾ الاهانة فرقوا بينهما وبين التحقير بانها تكون بالنسبة الى المخاطب
لا تكون لمجرد الاعتقاد والتحقير يكون بالنسبة الى الفعل ويكون بالقول والفعل
والاعتقاد ﴿ قوله ﴾ قلنا لو وجب نقض لدليل التوقف بالنهاي وقوله
ولان النهي شاهد اخر للنقض فانه مع قطع النظر عن استعماله في معان كثيرة
﴿ قوله ﴾ وبيان العاقبة ولا تعتدوا قيل هكنا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها
لا تعتدروا والحق انه سقط ههنا شيء ^٦ من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكنا
وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو ولا تعتدروا ﴿ قوله ﴾
فلا يبقى فرق اه قيل عليه الواقفون في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق
بينهما لاينا في ذلك لان التوقف في الامر توقي على ان المراد هو طلب الفعل
جازما وهو الوجوب اوراجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس
لطلب الترك والتوقف في النهي توقي في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو
التحريم اوراجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل
منهما توقي فيما يحتمله فمن اين التساوي وعدم الفرق بينهما قال العلامة الفخري
في فصول البدايع ومن اجاب بذلك لم يفهم معنى التوقف ههنا فانه بمعنى
لا ادري ولا يتصور التفاوت فيه لا بمعنى التردد بين المعاني والالم يبقى بينه
وبين القول بالاشتراك اللفظي فرق ولم يكن لنكر المعاني التي لم يقل احد
بكونه حقيقة فيها وجه وهو غير المعاني الاربعة لا يقال معنى لا ادري ربما يكون نفى
درايته معنى من هذه المعاني في الارادة لاننا نقول ذلك معنى
التردد والاشتراك وقد صرحوا بانه غير معنى لا ادري وان التوقف يجب في
معنيين على ان القائلين بالتوقف في الامر اختلفوا في التوقف في النهي وينتهض
النقض بالنسبة الى النافين فيه ﴿ قوله ﴾ وهذا الاحتمال اي اعتباره وبناء
التوقف عليه قيل عليه هذا الاحتمال ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو
الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاین هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال

الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق ورد بان دلالة الوضع لهذا الاحتمال
 مما لا مجال فيه والالم يكن فيه كلام والشيوع وكثرة الاستعمال غير مفيد لانهما
 في المعاني المعلومة مجازيتها اكثر من ان يحصى واوفر منها في اكثر من هذه
 المعاني ولان الاشياء كما تحتمل تبدلها تحتمل كثرة تبدلها فمن اين علم الشيوع
 والكثرة ههنا دونها **قوله** فيكون الوجود مراد بهذا الامر اه قيل عليه
 لانسلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة
 بل قد يكون معها فيحصل المأمور به في او امر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا
 يحصل ولا قائل بالفرق بين او امر الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ
 ولا بان او امر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث
 وارادة تكونه من غير تخلف وتر اخلزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم
 يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبي عنه الآية ورد بان
 المتأمل بالانصاف يشهد بان المتبادر بحسب اللغة من قولك اضرب طلب
 الضرب وارادته لطلبه فقط وبانه لا شك ان ايجاب الامر بمعنى استحقاق
 تارك العذاب بالنار شرعي واستعمال الامر في هذا المعنى من حيث خصوصه
 مجاز وفيه نظر لان استحقاق العذاب ليس هو من مدلولاته ولا لازما للطلب الحتم
 مطلقا بل الامر من له ولاية الالزام عقلا او عادة فهو تعريف لهذا الصنف نعم ذهب طائفة الى
 انه مجاز لغوي منجم ابن الخطيب الرازي ثم لزوم قدم الحوادث ممنوع فان المراد فيها
 لايزال والتكوين على وفق الارادة وكون الازلية عبارة عن الحالة البسيطة
 المحيطة على السواء يصحح دعوى فاء التعقيب في قوله فيكون وان كان القول والا
 يجاد في الازل والكون والوجود فيما لايزال ويجوز ترتيبه على الارادة بل اريب
قوله لما قلنا من الدلائل المسوقة في الامر المطلق قيل عليه الورود بعد الخطر
 قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة
 والوجوب او النذب زيادة لا بد لها من دليل ورد بان الثابت بالدلالة الوجوب
 ولا يتغير الا بغير ينافي فيه وليس الورود بعد الخطر كذلك **قوله** وقيل للنذب
 قيل عليه المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الخطر عند الخنيفة

للوجوب والاباحة عند الاكثرين وتوقف البعض ولا فائل بالندب ورد بان
 عدم عثوره على النقل لا يخسر من وجده وظفر به كيف وقد صرح عن سعيد بن
 جبير وغيره انه كان يقول اذا نصرفت فساوم لشيء وان لم تشتتره والاجماع على
 عدم وجوب الابتغاء بعد الصلوة فهو للندب ^ب قوله ^ب فعند الكرخي وابي بكر
 الرازي الجصاص من اعيان الحنفية انه مجاز فيهما والذي ينبغي ان يكون مراد
 هما ان الصيغة مجاز فيهما ولا بد ان يكون هو من ذهب كل من يقول ان الامر حقيقة
 في الوجوب فحسب ولا وجه لما اشتهر من تخصيص هذا القول لهذين الامامين
 لانهما تكلمتا بهذه الكنية اولا وابدياها ثم تابعتها غيرهما كما في مسألة توكيل
 المخدرة وقد صرح ابو اليسر رحمه الله انه مجاز عند ابي حنيفة واصحابه وعامة
 الفقهاء فيما يريد به الندب وبالاجماع فيما اريد به الاباحة وقيل الخلاف في
 لفظ الامر ورد بان لم يقل احد ان المباح مأمور به الا الكعبى واختيار فخر الاسلام
 كونه حقيقة فيهما بعد ما ثبت كونها حقيقة في الوجوب واستدلالة بصحة النفي
 في مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض لا يدل على ذلك لجواز ان
 يكون مراده منها الحقيقة القاصرة ذهابا الى مذهبه وحيث اثبت كونها حقيقة
 للوجوب خاصة الحقيقة الكاملة وان يكون استدلاله على مذهب الخصم بدليل
 حزين يتمكن من دفعه بسهولة فيقال دليلك يدل على ان اطلاق لفظ الامر اى
 امر على ما اريد به الندب او الاباحة بطريق المجاز اما ان صلوا الضحى
 مجاز فلا دلالة عليه والكلام فيه وكلا الوجهين ذكرهما السيوطى الشريفي واستدلالة
 على ما اختاره بان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه
 قاصر لا مغاير يدل على ذلك دلالة بينة لان لفظ امر ليس معناه الوجوب حتى
 يتصور فيه بعضية الندب والاباحة ولهذا ذهب شراح كلامه الى ان الاختلاف انما
 هو في الصيغة ^ب قوله ^ب لان الامر لا دلالة له على جواز الترك قيل عليه
 ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان
 يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جز ما في طلب الفعل فيه مع اجازة الترك
 والاذن فيه مرهوا ومتساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه بل

صرحوا باستعماله في الندب والاباحة وارادتهما منه واي ضرورة في حمل كلامهم
 على ان المراد انه يستعمل في جنسهما والعدول عن الظاهر اجيب بانه كاستعمال
 الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع
 لان حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا قال السيد
 الشريف لاخفاء في فساد هذا الكلام اذ يلزم منه ان يكون المشبه مفهوم الشجاع
 وظاهر انه لا يتصور مشابهة بين مفهوم الشجاع وحقيقة الاسد ويلزم من هذا
 التوجيه ان يكون دلالة صيغة الامر على معناه الحقيقي الذي هو الوجوب محتاجة
 الى القرينة وبالجملة ان هذا البحث الدقيق تكلف بعيد عن التحقيق والتطويل
 في بيانه فضول لا يرخصه المعقول ولا المنقول وانما اطال في التلويح ولم يتعرض
 للقدح فيه لكونه على مذاق الحنفية وهو مطلوبه في كل حال وقضية **قوله**
 اما اذا استعمل في الوجوب حاصله ان دلالة الامر على ما بقى من الندب والاباحة بعد
 نسخ الوجوب لا يكون مجازا ولا حقيقة قاصرة لان هذا انما يكون باستعماله في غير
 ما وضع له لغة او عرفا ودلالة الامر عليهما في ضمن دلالة على الوجوب من
 قبيل الحقيقة على ما سبق وانما وضعه على مذهب الشافعي لان ذلك لا يتصور
 على مذهبا لانهما لا يبقيان بعد نسخ الوجوب عندنا **قوله** **قوله** **قوله** **قوله** **قوله** **قوله**
 بن حابس روى مسلم في صحيح والنسائي في سننه من حديث ابي هريرة عظمنا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا
 فقال رجل اكل عام يارسو الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ذروني ما تركتكم فانما هلك
 من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم
 واذا نهيتكم عن شئ فتنعوه وعن ابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال اني كل عام يا
 رسول الله قال لو قلتها لوجبت ولم تستطيعوا ان تعملوا ابها الحج مرة فمن
 زاد فطوع رواه احمد والدارمي والنسائي وابن ماجه والدارقطني في سننه
 والحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط الشيخين وفي الصحيحين ومسنن

ابي حنيفة واثار له محمد ابن الحسن من حديث جابر بن سراقه بن مالك قال يارسول الله
 متعتنا هذه لعامنا هذا ام للابد قال لا بل للابد وفي رواية لا بد الا بد وما ذكره في
 التلويح غلط **قوله** الا ان يكون معاقب بشر طاه الاستثناء لما لم يكن فيه حكم بالنفي
 والاثبات عند نابل هو تكلم بالباقي بعد التثني اكان هذا الكلام ساكتا عن احتمال
 التكرار ووجوبه فلا يردان مفاد العبارة خلاف ما يراه اصحاب هذا المذهب فانه
 يوجب التكرار عند هم اذا تعلق بشرط او وصف على ما صرح به المصنف في مسئلة
 ان دخلت الدار فطلقى نفسك ولذا عبر القاضي ابو زيد عنه بقوله يتكرر بتكرره
 على انها لو افادت الاحتمال امكن حملها على المعنى العام الذي لا ينافي الوجوب
 كقول النحاة في غير المنصرف ويجوز صرفه للضرور ومع وجوبه **قوله** ولا دلالة
 لاسم الفرد على العدد قيل عليه لان سلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد
 المقترن بشئ من ادوات العهوم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى
 مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطاوب اذ لا نعنى
 باحتمال الامر للعهوم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ورد
 بان المفرد المقترن بادوات العهوم عام بدليله وليس الكلام فيه بل في المفرد
 المجرد عن القرائن والواحد الحقيقي موجب فيقع عليه بلانيته والاعتباري
 محتمله فيحمل عليه مع النية والعدد لا موجب ولا تحمله فلا يصح حمله عليه اصلا وتناوله
 كل فرد من حيث انه واحد اعتباري لا يفيد الشافعي ولا يثبت مطلوبه لان مذهبه
 جواز اطلاقه على الاثنين الذي هو عدد محض وعلى كل فرد لا من حيث انه
 واحد بل من حيث انه عدد ولا يلزم من تعيينه بالمرءة او الثلاثة التكرار والتنا
 قض لانه تأكيد وتقرير للحقيقة او تغيير وتعيين له جاز هذا **قوله**
 فلم يدل على اليسار ولا يمكن تكرار الحكم بترك السبب كحد الزنا
 لان المراد اليهن لقراءة ابن مسعود رضى الله عنه والسنة قول وفعل وعليه
 اجماع الامة فيفوت المحل بالمرءة **قوله** المامور به نوعان اعم
 مما هو على الحقيقة ومما هو على المجاز ليشمل النفل فانه سبق ان الصيغة
 حقيقة في الوجوب مجاز في غيره وان ذلك مراد فخر الاسلام وقوله وقد يدل في الاداء

قسم وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب بيان له في هب النجا
لغيره وما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداً على القول بكون الامر
حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر مبنى عليه وعدم تعرض المصنف
للمباح لان كونه اداً إنما يتفرع على كون الصيغة حقيقة فيه فهو على هذا الرى
اما واجب او مندوب هذا والله الموفق للصواب ﴿ قوله ﴾ سبب جدي عند
البعض وهم العراقيون من الأئمة الحنفية وتابعهم صاحب الميزان وصدر الاسلام
وهم السواد الاعظم والصواب لا يفوت عنهم لان المراد من السبب دليل الحكم من
نص او سنة لا ما يثبت به الوجوب ويتفرع عليه الحكم على ما اتفق عليه الفريقان
ومن اليمين المكشوف ان وجوب قضا الصوم لم يعرف الا بقوله تعالى من كان منكم
مریضاً او على سفر فعدة من ايام اخر وقضاء الصلوة بقوله صلى الله عليه وسلم من
نام على صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مثلاً فقد علم وجوب القضاء بسبب جدي
ودليل مستأنف لا بما علم به وجوب الاداء قولهم ان النص ليس لايجاب القضاء
بل للاعلام ببقاء الواجب قول محض وتخليط صرف نعم لو كان المراد من السبب ما
يتفرع عليه الوجوب لربما يتمكن المجادل من القول بانه عانى ذلك التقدير
لا يكون قضاءهما وجب سابقا بل واجبا مستأنفا فيجاب عنه بان كونه قضاء لهما انه
استدراك لما فات من الواجب رحمة من الله على عباده ﴿ قوله ﴾ بخلاف
فضيلة الصوم المقصود قليل فان فوته نادراً لا يكون الا بتدراى الاعتكاف في رمضان
قال السيد الشريف ذكر النذر مستدرك لا دخل لها في المقصود لان الكلام حسن
بدونه فيكون ذكره ضائعاً ﴿ قوله ﴾ ولان حكم الشرع اه قيل عليه لم لا يجوز
ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمته وذلك الشئى بغير المملوكية وتبدل الا
وصافى لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت في بحث الموضوع الفرق
بين المقيم والمجموع ورد بان تبدل الوصف يوجب تبدل الذات شرعا
فلا فرق بين المجموع والمقيم من هذه الحيثية ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعى
لا يبرأ اه قال في التلويح ان هذا لم يوجد في كتب اصحابه ورد بها نقل
عن شرح التنبيه للشافعية اذا اطعم المغصوب منه ولم يعلم انه ملكه ففيه

قولان احدهما انه يبرأ والثاني وهو الاصح انه لا يبرأ ﴿ قوله ﴾ والعادة
المخالفة لان الديانة الكاملة ان يحب لاختيه المسلم ما يحب لنفسه ولا يشتمل فعله
على الاسراف فان قيل كيف وافق التفتازاني وتابع المصنف في رد قول الشافعي
بن لك مع تهالك في نصرة الشافعية قلت هو قد صرفه عن الشافعي بتكذيب
النقل في صدر المبحث فلم يبال في المحاشاة مع المصنف بحسب الظاهر بل
يستفيد من ذلك باظهار النصفة التحميد لسوا ج الحنفية ﴿ قوله ﴾ بالمال
المتقوم خصه به لانه محل الخلاف اذ لا تضمن بالمنافع اجماعا ﴿ قوله ﴾ لانها غير
متقومة اه قيل عليه المنفعة ملك من شأنه ان يتصرف بوصف الاختصاص لامال
من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة وللشافعي ان يقول المتقوم باعتبار واطلاق
التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس
الاموال ورد بان المتقوم عنده بالمالية ولهذا لا يضمن خسر النسي عنده ان
اتلفها مسلم او ذمي لعدم تقومه كالخزير ولو كان المتقوم باعتبار الملكية كانت
متقومة صرح اصحابه في بيان ضمان منافع المغصوب عنده بانها اموال متقومة
كالايمان حقيقة لانها خلقت لمصلحة الا ذمي كالمال وحكمها تقويمها شرعا متى صاحبت
مهر او ضمانت بالعقود الصحيحة والفاصلة بالاجماع وعرف القيام الاسواق بالمنافع
والاعيان ﴿ قوله ﴾ ولا بقاء للاعراض هذه العبارة هيثما وقعت في كلام
الفقهاء لا يصح حملها على العموم فان عدم بقاء الاعراض على الاطلاق سفسطة
محضة انما اخترعها جهال اهل الكلام واما الفقهاء فكعابهم اعلى وشئوهم ارفع من
اتخاذ امثاله منه بالنفسهم وابتنا احكام الشرع عليه ولا يقول به ابو حنيفة اصلا ولا
الشافعي رحمه الله وانما يصح ان يكون المراد منها الاعراض التي تتجدد انا فاننا
كالعرايم والادراكات والميول والحركات فان الكلام في منافع المغصوب فانها لا
تضمن عننا لا بالامساك بان يحبس العين المغصوبة مدة لا يستعملها ولا بالتلاف
كاستخدام العبد وركوب الدابة وسكونة الدار لانها غير متقومة لعدم تصور
الاعراض فيها فلا يثبت المماثلة بينهما وبين المال المتقوم بل الدليل لا يتوقف
على عدم البقاء صلا فان الاعراض لها كون وجودها في نفسها هو وجودها في عملها

على ما حقق في محله لا يتصور اثبات الماثلة بينها وبين غيرها حتى يقضى بهذا
 قوله **﴿** وايضا الواجب من الاصل اعترض عليه بانه لا يصلح ان يكون
 وجهابراسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق بان في القيمة جهة الاصل
 بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن ادأوه الابتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم
 اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجر بانه في جميع
 صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الادأ ورد بان الدليل الاول دليل مستقل
 بنفسه لان مبناه على ان القضاء يستند على تصور الادأ والمجهول من حيث انه
 مجهول لا يتصور ادأوه فكيف يكون القيمة خلفاعنه بل هي اصل من هذا الوجه
 الا انه معلوم الجنس فصارت القيمة قضا حقيقة وليس هذا استدلالا بالعجز الحالي
 بل بالعجز عن الادأ ابتداء بمعنى عدم تصويره واما الوجه الثاني فمبناه على
 اعتبار القيمة في تعيين الاصل من غير ملاحظة تصور الادأ **﴿** قوله **﴿** لا بد للما
 موربه من الحسن آه مسئلة اتفق عليها الحنفية والمعتزلة بمعنى انه لا بد ان يكون
 فيه جهة حسنة سالحة لتعلق الامر قبل ورود الشرع يكون الامر بحسناتها ومنوطا
 بها بحيث لا يمكن من هذه الحيثية تعلق النهى عنه عليه ووروده به وكذا المنهى
 عنه لا بد ان يكون فيه جهة قبيحة سالحة لتعلق النهى عليه وينسحب النهى اليه من
 هذه الحيثية بحيث لا يمكن تعلق الامر به عليه لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل
 والاهسان وقوله ان الله لا يامر بالفحشاء وقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم
 الخبائث فانه يدل على ان الامور به متصف بكونه عدلا واحسانا والمنهى عنه
 بكونه فحشا قبيحا والحلل عليهم طيبا والمحرم خبيثا قبل ورود الامر والنهى وتعلق
 الخطاب به ولو لم يتصف قبل ورود الخطاب بهذه الاوصاف لم يكن لهذه الاحكام
 واقع يطابقها ومطابق يصح قها ومنشأ يصحها ويكون المعنى ان الله يامر بها امر به
 ولا يامر بها لا يامر به وهو قول لا معنى له اصلا ثم ان العكس يعنى ورود الامر
 بما فيه جهة قبيحة سالحة لتعلق النهى عنه والنهى بما فيه جهة حسنة سالحة لتعلق الامر
 به وان كان امرا مكنيا بالنسبة الى قدرة الله تعالى وعدم المانع عنه والمنازع له الا انه
 يمتنع من جهة كونه سبحانه حكيماعالما قادر اجواد على الاطلاق وهو لا ينافي

مباهر
الحسن والقبح

الاختيار بل يؤكد كما لا ينافيه سبق الاخبار به منه جل ذكره ولكن المنذور بالذات
 في مراعات الحكمة هو الكل من حيث هو كل ويعبر عنه الحنفية بالعاقبة الحميدة
 لا الجزئيات فانها انما تعتبر بالعرض والاشعري على ما ينتحل عنه اصحابه
 واتباعه يخالف في ذلك ويقول لا يلزم المأمور به والمنهى عنه ان يكون فيه جهة
 سالحة لتعلق الامر والنهي عليه ويجوز العكس فليس الحسن عند الابمعى
 ما امر به ولا القبيح الابمعى ما نهى عنه ولا يثبت الحسن والقبح الانفس
 الامر والنهي ولا مدخل للعقل في حكمه وجهة شرعيته وعندنا الحسن والقبح من
 مقتضيات الامر والنهي ومدلولاتهما الاقتضائية الثابتة في نفس الامر قبل ورود
 التكليف وصدور الخطاب ويتفاوتان الى ما يستبد العقل باذراكه بالضرورة
 او بالبرهان وما لا سبيل اليه اصلا ولكن الفرق بين من هبنا ومن هب المعتزلة ان
 الحاكم عند هم هو العقل فهما تمكن العبد من ادراك الجهة الصالحة بعقله يجب
 عليه الحسن ويحرم القبيح وان لم يرد به الشرع فالعقل عندهم موجب لما استحسنته
 وعمر لما استقبحت وعندها الحاكم هو الله تعالى لقوله سبحانه ان الحكم الا لله امران
 لا تعبد والاياه ولا يثبت الحكم الشرعي الا بالخطاب وورود الامر والنهي ولكن
 يتحقق الجهة الصالحة لهما يصير مستحقا لتخصيص الحكم به صالحا لورود الشرع
 بهما من جهة الحكيم المطلق الذي يستحيل منه افعال الحكمة وترجيح المرجوح
 واهدار المصلحة ونظير ذلك ولاشبيه في الحقيقة المصالح المقتضية لانتظام
 احوال الممالك والمدن قبل صدور الحكم من المالك والعلة المستدعية لحكم الاصل
 في الفرع قبل استنباط المجتهد اياه في اصدار الحكم وتفرع المسئلة هنا ومن الله
 الفضل والاحسان ومن مكابذ المتفلسفة من اخلاف الاشاعرة انه متى وقع الاتفاق
 في مسئلة بين الحنفية والاشعرية لا يسندون المسئلة الا الى الاشعري واتباعه كانه
 لم يفتن به هذه الحقيقة الا هم تنويعا لسانهم واظهار الاعتقاد بهم بنسبة ما هو
 الصحيح اليهم دون غيرهم ومتى وقع الاتفاق فيها بين الحنفية والمعتزلة لا يسندون
 ونها الا الى المعتزلة كانه لم يذهب الى هذه البعثة احد سواهم تنفير العوام
 الناظرين عنها بنسبتها الى الهبتية وصدور الهم عن تعويق النظر فيها وتعليق

الخاطر بها والاعتناء بشأنها وسد التحرك ذواعيهم الى النظر في ادلتها فخافة ان
 يميلوا اليها وياخذوا بها ولذلك ترى كتب الكلام واصول الفقه من تصانيف
 الاشاعرة لم يوردوا هذه المسئلة فيها الا ونسبوها الى المعتزلة فحسب واهملوا
 ذكر الحنفية وكتب الحنفية مشحونة بان الحسن والقبح عقليان بالمعنى الذى
 بيناه ومن ذلك القبيل ما فى التلويح قد اختلفوا فى ان حسن المأمور به من موجبات
 الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل
 عليه ومعرف له فالمصنف قبل تفصيل المذاهب والى دليل اجمل القول بانه لابد
 للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله انتهى حيث جعل
 الاشعري من جملة القائلين بهذه القضية يعنى انه لابد للمأمور به من الحسن
 ليتمكن بذلك من الهمارات فى البراهين القاطعة الدالة على انه لابد ان يكون
 ورود الامر والنهى على طبق الحسن والقبح ووزانها بانها لاتدل الاعلى اتصافه
 بهما والنزاع انما هو فى ثبوت اتصافهما بهما بالعقل قبل ورود الامر والنهى وبحمل
 ما طبق عليه عبارات الحنفية فى كتبهم انه لابد للمأمور به من حسن والنهى عنه
 من قبح على الوجه الاعم كتماله من نظر العامة واستحفا فابه لاتباعه الغاغة قوله
 وهذا بناء على امرين آلهما كان سائر ما اورده الاشعرية فى كتبهم فى نفى عقلية
 الحسن والقبح اضعف واوهن من الدليلين الذين حكىهما المصنف عن الاشعري
 فى هذا الكتاب ولو فرض ثبوت مذهبه فانما يتصور بهما دون غيرها جعل هذين
 الامرين اصلا له واساسا يبنى عليه مذهبه ويكون مقدماته بمعنى انه لا يثبت
 الا بهما بالغة فى ركائز اياه وسخافة دليله وما قيل ان لهم ادلة كثيرة عقلية ونقلية
 لاتتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفى كون الحسن والقبح
 لذات الفعل او لصفة من صفاته وما ذكره المصنف دليلان لهم اعترفوا بضعفهما
 وعدم تمامهما ليس بشيىء لان سائر ما اورده من ادلتهم اضعف منهما ولذلك
 اعتمد عليهما العلامة الدواني واعتمد بهما دون غيرها ولم يتمسك بهما سوىهما فى
 شرح العقائد العنصرية ومن ذلك انها لو كانا عقليين لزم تعذيب تارك
 الواجب ومرتكب الجرام ورد الشرع ام لا واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين

حتى نبعث رسولا وانما يتوهم نهوض هذا على المعتزلة لوسلم الملازمة وهي
 ممنوعة ومنها انهما لو كانا عقليين لما اختلفا والتالى باطل فان الكذب قد يحسن والصدق
 قد يقبح كما اذا تضمن الكذب انقاذ البنى عن الهلاك والصدق اهلاكه والجواب انه انما
 يختلف الحسن والقبح في امثال هذه الامور بالنظر الى العواقب وجملة المراتب
 بوجوه اعتبارية واوصاف اضافية مع بقاء اصل الفعل على قبحه او حسنه فان الحسن لذاته
 لا ينافى القبح لغيره وبالعكس ويرتكب القبيح ويترك الحسن مع بقائيهما
 على حالهما لتضمن الاول خير اكثير او الثانى شر اغفير الا ترى الى قوله تعالى
 ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق فانه يفيد ان قتل النفس التى حرم
 الله حسن اذا كان متلبسا بامر حسن وهو ثابت مع بقاء اصل القتل على قبحه
 فيكون القبح مقصودا بالعرض لكونه وسيلة الى الحسن لا بالذات كما في قطع
 اليد المتاكلة ولذلك قال الله تعالى سبقت رحمتى غضبى في حديث الضميرين
 وعن هذا قالوا الضرورات تبيح المحظورات ﴿ قوله ﴾ بل بالشرع بل لا
 يثبت بالشرع عنده الا بمعنى ما امر به او نهى عنه فلو جعل الحسن بهذا المعنى
 كان المعنى مما لا بد منه للامور به كونه مأمورا به وانه سفسطة ظاهرة ﴿ قوله ﴾
 لان الحسن والقبح آه بالمعنى المتنازع فيه وعندنا لما كان افعاله سبحانه متقنة
 محكمة على وفق الحكمة ونهج الحق فلا محالة تكون حسنة وان كانت متعالية عن تعلق
 الثواب ويكون القبح بوقوعه على خلاف ذلك ولما لم يكن لافعاله تعالى عنه مطابق
 فى الحسن والقبح حتى لو عكس الامر لان عكس الحال فنسبتهما اليه سبحانه على
 رايه محال وقولهم كل افعاله تعالى حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور
 على الاطلاق محض مقال ﴿ قوله ﴾ فالحسن عند الاشعرى آه بظاهره متفرع
 على قوله لا بد للامور به من حسن فهو منه مواساة مع الاشاعرة الذين وصفنا
 حالهم فيما سبق وتكلم من لسانهم الى ان ينكشف حقيقة الحال بعد استيفاء البيان
 ويؤيده انه قصر على تفسير الاشعرى والمعتزلة والافالمعنى الحسن عند
 الاشعرى ليس مما لا بد منه فى الحقيقة لان الحسن عنده ما امر به والقبح ما نهى
 عنه ﴿ قوله ﴾ اولاباحة قيل عليه كون المباح داخلا فى تفسير الحسن عندهم

محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به ولانه ليس متعلق المذبح والثواب
 قال صاحب المواقف في شرح المختصر المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن
 ولا شك في كونه مأمورا به واتفاقهم انما هو في انه ليس بهرادم من الامر المطلق
 والتفسير بان القبيح مانهى عنه الحسن مالم يس كذلك ينتقض بفعل البهايم وغير
 المكلف ويلزم منه ان لا يزيد حسن افعاله تعالى على حسن افعال البهايم ومادون
 ذلك ولا يخفى فضايعته **قوله** **وعلى الثاني** لا واسطة بينهما قيل ان كان المراد منه
 ما من شأن القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك ومالم يس من شأنه ذلك
 ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن
 العالم ان لا يفعل ما يستحق بتركه المذبح لم يكن التفسير ان متساويين بل الثاني اعم
 ويلزم خروج المباح عن الحسن وان اريد به مجرد الجواز يلزم دخول المكروه
 كراهة التنزيه في الحسن وهو بعيد جدا ورد بان المفهوم من كلام المعتزلة انه
 لا وجود لكراهة التنزيه عندهم قال في الكشف الامر بالمعروف تابع للمأمور به
 ان كان واجبا فواجب وان كان ندبا فمندوب واما النهى عن المنكر فواجب كله
 لان جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح ولا شك في ان المكروه منكر مطلقا
 ولك ان تقول ان المراد منه ما يجوز ولا يكون في ارتكابه نقص **قوله** **يلزم**
 قيام العرض بالعرض نعم اذا كان الحسن لصفة له قائمة به قياما انضماميا واما اذا
 كان لذاته او بصفة غير انضمامية فكلا **قوله** **ولان** فاعل القبيح **لهل** وجه
 التخصيص بالقبيح مع ان فعل العبد عند الاشعرية غير اختياري مطلقا الاهتمام
 به فان المعتزلة لمازعموا ان افعال العباد ليست بخلق الله تعالى وابتداعه بل هم
 مستقلون فيها لشبهه لفقوها وشكوا ذلك ذكرونها وخصوصا القبايح فان خلق القبيح
 في زعمهم قبيح حتى نفى النظام واتباعه قد ربه تعالى عليه فكان هذا دليلا مستقلا
 في خروج القبايح عن ارادة الله تعالى وخلقها في ظنهم فعنون المصنف من طرف الاشعري
 دليل بطلان مذهبهم بفاعل القبيح لمزيد الاهتمام **قوله** **اذلو** كان اه قيل
 عليه لا حاجة الى هذا الاستدلال اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل
 والترك ورد بان مجرد عدم التمكن من الترك لا يوجب كون الفعل اضطرارا بالجواز

ان يكون عدم التمكن بسبب الاختيار اذ الرجوب بالاختيار لاينا في الاختيار
 فاحتج الى قوله لانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار ﴿ قوله ﴾ وان لم يتوقف على
 مرجح كان اتفاقا اه اورد عليه بانه ان اريد به عدم التوقف على مرجح
 من عند الفاعل فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح وان اريد عدمه مطلقا لم يصح
 كونه اتفاقا اذ كل ممكن لا بد له من علة واجيب بان الكلام ليس في اصل العلة فانها
 موجودة متحققة بل الكلام في المرجح المتجدد الحاصل في العبد ﴿ قوله ﴾
 فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة المشهور بين المتأخرين في تقرير المقدمة
 القائلة ان وجود المعلول عند تحقق العلة واجب انه لا يخلو اما ان يكون وجوده
 وعدمه مساويين فيلزم المعلول ان يكون حاله معها كحاله لا معها وهو باطل او يكون
 عدمه اولى وهو افحش من الاولى او يكون وجوده اولى فوقع المعلول معه
 ترجح بلا مرجح فاه اورد عليه منع الرجحان من غير مرجح لتحقق علة الوجود
 دون العدم عدل المصنف الى لزوم الترجح من غير مرجح في وقوعه تارة
 وعدمه اخرى مع تحقق العلة التامة في الوقتين فاندفع بذلك الايراد وهذا
 التقرير مما ارتضاه السيد الشريف وتقرر عليه كلامه في تصانيفه بعد
 تزيف ما ذكره غيره واعتراض عليه المحقق الدواني بانه لا يلزم من امكان
 عدمه امكان عدمه في وقت ووجوده في وقت اخر بل اللازم منه امكان عدمه ولو في وقت
 الوجود بان يرتفع الوجود فيه ويقع العدم بدل اتصافه بالوجود والاستحالة
 فيه وانما المستحيل امكان عدمه بشرط الوجود كما حقق في معنى المشروطة
 العامة فان قيل كما ان وقوع المرجوح محال كذا لك جواز وقوعه على هذا المنوال
 قلنا يستمر جواز وقوع الجانب المرجوح جواز امر جوا ولا استحالة فيه ولهذا
 الهى على ادلة باهرة وبراهين قاطعة زاهرة نوردها في المقدمات انشا الله تعالى
 ﴿ قوله ﴾ لم يوردوا على مقدماته وان عارضوه بالضرورة حيث قالوا كل
 احد يفرق بالضرورة بين مركتي الاخذ والرعشة ويجد التفاوت بين سقوطه
 وصعوده ويجد تصرفاته على حسب دواعيه وقصوده والاستدلال في مقابلة
 الضرورة باطل لا يستحق الاصعاع والقول بان المعلوم بالضرورة هو وجود

القدرة لا تأثيرها سفسطة ظاهرة ونقضه بجزائه في فعل الباري تعالى وهو
مختار بالاتفاق وما قيل ان مرجع فاعليته قد يم لا يحتاج الى مرجع لان علة الاحتياج
عندنا هي الحدوث ليس بشئ عوانه يلزم منه ان لا يوصف فعل العبد بحسن
ولا قبح شرعا وان يكون التكاليف كلها تكاليف بما لا يطاق ولا قائل به وان جوز الاشاعة
لكنهم لا يقولون بوقوعه وقولهم وجود الاختيار ومقدورية الفعل كافي في الشرعي
انما هو قول من غير تحصيل المعنى وتعقل المفاد **قوله** وقد خفى على
كل الفر يقين أه والجواب الحق عندي عن هذه الشبهة وهو الصواب ان عدم
التمكن من التارك بعد تحقق جميع ما لا بد منه لوجود الفعل من القدرة والارادة
وغيرها لا ينافي الاختيار ولا يستلزم الاضطرار فانه وجوب الاختيار وهو يؤكّد
الاختيار كما ان الوجوب من الله تعالى بسبق العلم او الاخبار منه لا ينافيه ولا محالة
ان مبادئ الفعل الاختياري غير اختيارية والالزم التسلسل بل اريب هذا وان
ماسوده الاخلاق من المتفلسفة واهل الكلام فضول تركها من حسن الاسلام
وجواب المصنف باختيار الشق الثاني والتفصيل بمنع الوجوب عند وجود
المرجع ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع ومنع عدم الاختيار عند الوجوب
بوجود المرجع ان اريد به نفس الايقاع **قوله** ان الفعل يراد به أه تفصيله ان
الفاعل اذا حدث امر او وقع في محل يحصل له صفة اعتبارية هي التأثير والايقاع
ويقال له المصدر المعلوم وهو من مقولة ان يفعل ويشق منه فعله وللمنفعل مثالا
وهي التأثير والقبول ويقال لها المصدر المجهول وهو من مقولة ان ينفع
ويؤخذ منه فعله والمصدر المعلوم للفعل اللازم وذلك الامر الحاصل صفة
حقيقية يصدر من الفاعل ويقوم بالمنفعل سواء كان نفس الفاعل باعتبار اخر
كما في معالجة الانسان نفسه والتحرك بنفسه او غيره كما في ضرب الحيوان والتحرك
لغيره ويقال له المعنى الحاصل بالمصدر والقصر على الوصف الحاصل للمفاعل بالايقاع تقصير
فلا تكن من القاصرين وهو قد يكون وضعاً كالقيام وقد يكون كينافاً كالحركة وقد يكون
كما كالتنويم وقد يكون اينافاً كالسكون فيه والفعل على مقتضى بيانه حقيقة في المعنى
المصدرى الذي هو الاحداث والايقاع مجاز في المعنى الحاصل بالمصدر

قوله ﴿ فانه اذا تحرك آه اشارة الى ما تقرر عند المحققين من كون الحركة من مقولة ان يفعل ﴾ قوله ﴿ في طرف المبدأ انما قال ذلك مع ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل من الجانبين ولا ريب في تمامه عند المحققين وكذا برهان التضايق وما أوردها في كتب الكلاميين والمتفلسفة فانها واضعات احلام وغواطر او هام تحصل من عدم حسن التعقل وتحصيل المعنى لوقوع الاتفاق على بطلانه وتطابق البراهين في الجريان فيه بخلاف التسلسل من جانب المعلول فانه لا يجري فيه ماسمونه البرهان الاسدي ﴿ قوله ﴿ فقد اوجد امور اغير متناهية آه قيل عليه لو كان ايقاعه بايقاع فاعل اخر كالباري تعالى لا يلزم ذلك واذا انتوى الى ايقاع قديم لم يلزم التسلسل ايضا ولا يخفى انه ليس بشئ * اذ من الضروري امتناع نسبة ايقاع الفعل الى من صدر عنه الفعل اذا كان هذا الايقاع بايقاع غيره فانه اما كان الفعل صادرا منه فلا محالة يكون بايقاع من جهته سواء كان هذا الايقاع خلقا واجادا او فعلا وتأثيرا او تعلقا بمحض على اختلاف الاراء ليصح نسبة صدور الفعل اليه هذا واما القول بان التسلسل في الايقاعات لازم لامتناع استناده الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة لا يتصور ايقاع باله معنى المصدرى من غير شئ يقع به فهو من جملة شبهاتهم في نفى قدم التكوين وقد ثبت ثبوت الامر دله ان قدم صفة الله تعالى لا يستلزم قدم متعلقها والتكوين وغيره فيه سواء وبيناه في سائر كتبنا بالامزيد عليه ﴿ قوله ﴿ اظهر على من ذهب الاشعري لما كان المقصود من هذه المقدمات الاربع هو الجواب عن استدلاله استدلال على كون الايقاع غير موجود بما هو مقرر عنك من نفى التكوين الندى هو الايقاع القديم فينتهض الجواب الالزامي ايضا قيل عليه هذا الالزام ليس بتمام لانه انما ينفى كون التكوين صفة ارضية مغايرة للقدر ولا يلزم منه نفى التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشئ ولا يخفى عليك ان الاشعري اما ان يقول انه امر موجود قديم وهو مع انه لا يقول به يلزم عليه قدم الحادث كما ادعاه ذلك القائل او يقول انه امر موجود حادث فيلزم قيل الحادث بناته تعالى وهو محال واما ان يقول انه امر اعتبارى فيتم الالزام عليه ﴿ قوله ﴿ قلت قد لزمت هذا المعنى قال

ولكن برهان التطبيق وجملة ما اوردوه لا بطلان غير المتناهى لا حقيقة لها وانما هي مغالطة وتلبيسات فليتوقع تحقيقة وتفصيل حاله من محل اخر من تصانيفنا لا على الوجه الذى يتفوه به المتفلسفة واهل الكلام ومن الله الفضل والانعام * منه رحمه الله *

السيد الشريف اذا جعل الابداع من جهلته يكفي في تقرير الدليل حين وجد
الابداع وجد الممكن لا امتناع التخلف عنه والا فلا استحالة وجود شيء بلا ابداعه وباقي
المقدمات مستدرك **قوله** يكون الابداع آه ويلزم منه نفى العلة البسيطة
بالكلية وقد صرحوا بان المعلول اذا كان غير مادي والفاعل واحد احيقيا فهو علة تامة
بسيطة كما هو من هب الحكماء في الواجب بالنسبة الى العقل الاول والحق ان الابداع
الذي يحتاج اليه غير داخل في العلة وقيل لانه امر يحصل باعتبار العقل في الذهن
من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير
محقق اصلا قال السيد الشريف هذا لا ينافي توقف الوجود عليه كعدم المانع
ولو لم يتوقف وجود الله على ابداعه في وجوده في الخارج بلا ابداع **قوله**
ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن آه قيل عليه لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته
من غير ان ينتهي الى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جميع ما يتوقف عليه
الوجود بناء على ان جهلة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قال السيد
الشريف هذا السؤال بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود غير موجه وجوابه بان
امكن العدم مع تلك الاولوية فوقعه ان كان لسبب زائد فيلزم خلاف المفروض
وان كان لا لسبب لزم رجحان الوجود مرجوح مر جود بما ذكره السابق كما سبق ومن
ادلة هذا المطلب ان الممكن امتنع وجوده حال عدم العلة وعدمه حال وجودها
ضرورة احتياجه في وجوده الى وجودها وفي عدمه الى عدمها فلم يجب الوجود
عند تحقق علته امكن العدم عند عدم العلة التي هي عدم علة الوجود ولو لم
يتمنع العدم عند تحقق علته امكن الوجود عند عدم علته *

قوله يلزم وجوب وجود الشيء واستحالة وجوب الشيء قبل وجوده بالزمان
ضرورة **قوله** لانه مع العلة الناقصة لا يجب آه فلا يكون ثابتا فكيف يكون
متقدما بالذات محتاجا اليه له **قوله** ومع التامة لا يكون الوجوب
منها اي من العلة التامة انت تعلم ان تقدم الوجوب على الوجود بالذات
لا يتوقف على كونه جزا من علته التامة فالاولى ان يقال لا يجوز تقدم الوجوب
على الوجود بالطبع لانه لا تحقق له مع العلة الناقصة ولا تقدمه بالعلية لانه يستلزم كونه
علة تامة بالنسبة الى الوجود وهو باطل لانه اثر العلة التامة والجواب ما سينكر

قوله **ف**الوجوب ليس الامتار فالوجود بحيث لا يحتاج آه قد يويد ذلك
 بانه منافي لما قرر روه من ان العلة التامة قد تكون بسيطة واذ تقدم الوجوب على
 الوجود بالذات يكون جزء من العلة التامة لاحالة وان ثبوت الشيء للشيء
 فرع ثبوت المثبت له والوجوب امر ثبوتى فيكون ثبوته متأخرا عن الوجود والشيء
 الواحد لا يكون له الوجود واحد والشيخ الرئيس وغيره من القدماء لم يزدوا في هذا
 المطلب على ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لا يصدر عنها والى ليل الذى ذكره
 انه ما يدل على الاستلزام والجواب اذ قد تقدم على الوجود في اعتبار العقل وحكمه
 فانه يجب وجوب الشيء او لا وجوده ثانيا وذلك بتبهي وتقدمه لا بالزمان ولا
 بالعلية ولا بالطبع ولا بغيرها من انحاء التقدمات الخمسة المشهورة حتى يرد ما
 اوردوه بل بالماهية ثم هو وصف المعلول من حيث انه معلول لا من حيث ذاته فهو
 حقيقة وصف للعلة ينترعه العقل عنها بضرب من التحليل فان الشيء يجب صدوره
 عن العلة فيصدر عنها واما ما قيل ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر
 لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا به الجميع سوى
 الوجوب بناء على انه اعتبار عقلى هو تاكد الوجود حتى كانه هو فلم يجعلوه
 من احد اجزاء العلة التامة وان ابيتم هذا الاطلاق فنقول ان اردتم انه لا يجب الوجود
 مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع وان اردتم السلب الجزئى فهو لا يضرنا
 فنقول بعيد عن التخصيل ولا يفيد شيئا **قوله** ثم العقل آه قال السيد الشريف هذا
 لا يقتضى ان يكون القول بسبق الوجوب غلطا باطلا لانه من الاعتبارات
 العقلية ولهذا كان للعقل ان يعتبرهما معلومتين ما ومتاخر بحسب الاعتبارات
 المختلفة ولو لم يكن الاختلاف في الواقع لم يكن للعقل ان يعتبره فالقوم لها
 راوا كون الوجوب سابقا جز موايدك وعدم ملاحظتهم المقارنة والتاخر
 لا يقتضى عدم جوازهما ولا الجزم بعدمهما فلا يلزم عدم الاختلافات في نفس الامر
 ولا عدم اعتبارها فلا يكون هذا القول من المصنف بيانا المنشأ الغلط بل هو كلام ضائع
 لا طائل تحته انتهى واقول بل جملة ما اوردته في هذه المقدمات كذلك وليته
 تركها بالكلية وما قيل ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب

وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة ولا مقارنين بل الوجوب
متقدم على الوجود وموقوف عليه ومحتاج اليه ^ب ويصح ان يقال وجب صدوره
فوجد دون العكس ولا يخفى ^ب انه ليس بشيء لما عرفت من عدم علية الوجوب
على الوجود اصلا وعدم صحته في نفسه على ان هذا القائل منع جواز كون اليجاد
داخلا في العلة التامة مستندا بانها اعتبار عقلي غير موجود في الخارج متأخر
في الذهن فكيف يجيب بتجويز ما حكم ببطلانه ولا نه يلزم التسلسل في الوجودات
والوجوبات لكونه معلول العلة التامة الموحدة وهو باطل ^ب قوله قد يعتبر
احد المتضايقين قيل عليه على تقدير كون الوجوب والوجود معلولي علة واحدة
لا يجب ان يكونا متضايقين كوجود النهار وضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس
وردبانه ليس في كلام المصنف ما يقتضي كونهما متضايقين بل ذكر ذلك على
سبيل التمثيل وبيان تجويز اعتبار ^ب التقارن بين الشيئين تارة واعتبار التقدم
والتأخر اخرى ^ب قوله وهو القول بالحال اول من اثبت الحال وذهب الى هذا
الفهم المحال ابو هاشم الجبائي من المعتزلة لما اضطر في صفات الله تعالى فانها ان
كانت موجودات قديمة يلزم تعدد القدماء والافيلزم نفى الصفات والقول
بالموت والجهل والعجز وغير ذلك من صفات النقص وزعم انه لا يخلص عن ذلك
الابائبات الحال فانه ليس به وجود فلا يلزم تعدد القدماء ولا بعدموم فلا يلزم
نفى الصفات بالكلية ثم اختلس منه ذلك ابو بكر الباقلاني وتبعه ابو المعالي
الجويني من الاشعرية وتشبثا به في خلق افعال العباد وفي التفصيل طول الان
ابا المعالي رجع عن القول به اخر او نفاه وهو حقيق بذلك ثم تنزل المصنف عليه
في تحقيق مسألة الجبر والاختيار وهو كما تراه ومنه ^ب اهل الحق متعال عن
وقوع الحاجة الى امثال ذلك الصحاح ^ب قوله فيلزم اما آه كلام لا يحصل له وما قيل
في توجيهه ان تلك الوجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة فيلزم قدم
زيد الحادث والالزم انتفاء الواجب ^ب استدراك قوله وهي مستندة
الى الواجب وان عدم الانتهاء الى الواجب لا يستلزم انتفاؤه وما قيل انها مستندة
الى الواجب لاستحالة التسلسل فحينئذ ان لم يكن بعضها معدوما في شيء من الازمنة

لزم قدم الحادث ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان معنوما فعدمه
يكون لعدم شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في
شيء من الازمنة يرد عليه ان قدم الحادث لا يلزم على كونها موجودات
ولا انتفاء الواجب بل الاول على كونها قديمة والثاني على عدم بعضها المستلزم
عدم الواجب على ذلك التقدير لو صح على ان المفروض كان وجود الحادث
في جملة ما يتوقى عليه فلا معنى للقول بلزوم قدم الحادث الذي يلزم على كونها
قديمة غير معدومة في شيء من الازمنة **قوله** لان هذه القضية ثابتة اه
ثبوتها لا يوجب عدم دخول المعدوم في العلة التامة لاحتمال وانما اللازم منها
عدم توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع ما يحتاج اليه على عدم شيء واين
هذا من ذلك لا يقال بل يلزم لما ينكره المصنف من انه اما ان يكون هو العدم
السابق على الوجود او العدم الطارى وعلى التقديرين يلزم قدم الحادث
لان الاول ازل الى يوجب تحقق علته التامة في الازل والثاني لا يكون الا بزوال موجود
مستند الى الواجب بالذات او بوساطة موجودات فيلزم ان يكون قد يما مع
استلزام زواله انتفاء الواجب لاننا نقول يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث حوادث غير متناهية مستندة الى الواجب على التعاقب في
الوجود يكون كل سابق منها متما للعللة لاحقه باعتبار وجوده وعدمه الطارى
وينعدم كل منها بانعدام علته التامة من غير لزوم انتفاء الواجب لامتناع بقائها
كاقيل فانه سفسطة فان عدم استقرار الحركة من قضية عللة اوجبت لذلك لامن ذاتها
فان هذا العدم الخاص لو كان مقتضى ذات الحركة لدام بدوام الذات فلم يتحقق
وجود الحركة اصلا فيكون الطبيعة قديمة مستندة الى العلة القديمة والافراد حادثة
على التعاقب متجددة والتشكيك في وجود الطبيعة ساقط وهو قد حقق في محله
وبين بياننا شافيا لامرية فيه والتحقيق ان من ذهب الى ربط الحادث بالقديم
بواسطة حوادث غير متناهية استدل عليه بان الحادث اليومى المتجدد الوجود
مثلا لا مكانه ليس وجوده الامن اقتضاء علته التامة وتحقيق جميع ما لا بد له منه فهو اما
ان يكون هاصلا في الازل او لا وعلى الاول يلزم قدم الحادث به معنى لزوم وجوده

والثبات على حالة واحدة لامتناع تخلف المعاول عن المقتضى التام وهو خلاف
 المفروض وعلى الثاني وجود الحادث فيما لا يزال اما ان يكون من غير حدوث
 امر اخر فيلزم وجود الميكن بدون تمام علته وهو محال لامتناع وجود الشيء بدون
 وجوبه وتام علته واما ان يكون موقوفا على امر اخر مشروطا بحدوثه فننقل
 الكلام ونجره الى سبب حدوثه وهلم جرا الى حد ونهاية وليس المقصود من هذا
 الدليل الا اثبات حوادث متعاقبة الوجود ثابتة التجدد وتجدد الثبوت لا الى نهاية
 ثم لما تم الدليل على اثبات الطبيعة المستمرة ووقفها بتعاقب الجزئيات المتجددة
 لا الى نهاية وجب ان يكون هذا التجدد منتهيا الى ما يجب فيه التجدد والتعاقب
 لذاته بمعنى انه من الاعراض الاولية له وهو الحركة التي لذاتها وحقيقتها ثبوت
 وتتحقق لامحالة ففي هذه الحوادث امران الاول التعاقب المتماضي لا الى نهاية
 الموجب لاستحالة اجتماع القبل والبعد والثاني اختصاص كل منها بما يخصه من
 كم وكيف واعتبار ونسبة فلا بد من زمان دائم وجرم حامل له وحرك قيم به حتى
 يتصور التجدد والتعاقب واستعدادات متعاقبة بها يحصل الترتيب والتناوب
 ومحل يقوم به اشخاص الصور ويعتوره جزئيات الاستعداد ولا يجوز حدوثه
 والالزم تسلسل المواد فهناك حركات ثلاثة مستمرة يفرض في كل منها اجزاء
 جزئية الاولى حركة النفس الفلكية في الارادات والثانية حركة الجرم في الاوضاع
 على التشابك في العلوية بحسب اجزائهما المفروضة والثالثة حركة المادة العنصرية
 في الاستعدادات فيكون الارادة الجزئية علة للوضع الجزئي وهو الارادة اخرى
 جزئية وحركة استعدادية جزئية وهكذا فالطبيعة الكلية من السلسلة الاولى تكون
 علة لوجود الطبيعة الكلية من الثانية وينعكس الامر في البقاء والطبيعة الكلية كما
 انها سبب لبقاء الاولى كذلك تكون سببا لوجود الثالثة وبقائها واما جزئيات
 الحركة الواحدة فكل سابق من اجزائه سبب لوجود اللاحق بحسب وجوده وعدمه
 اللاحق وبالجملة ان الارادة لتكون الجسم في حد ما من المسافة توجد ثم يوجد وصول
 الجسم اليه ومع وصوله الى الحد الذي يريد ينصرف تلك الارادة ويتجدد غيرها
 فيصير كل وصول سببا لوجود ارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة

سبب الوصول متأخر بعد ما فيستمر الارادة والحركة وهذا معنى قولهم ان الحركة
من حيث طبيعتها المستمرة صدرت عن الواجب ومن حيث جزئياتها
المتجددة تكون مبدأ لصدور الحوادث فسبحان الذي ربط الامور الثابتة
بالامور الثابتة والامور المتجددة بالامور المتجددة ووجود الاولى وجود دالهي
قبل الكثرة غير مرهون بالزمان والاستعداد ووجود الثانية وجود طبيعي بعد ما
على التعاور في الهواد ^و وأورد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون عدم وجوده في
الازل لا متناع وجوده فيه مع تحقق جميع ما لا بد له منه لان ازالة الامكان لا تستلزم
امكان الازلية والتخلف المحال هو عن مقتضى العلة ولا نسلم ان مقتضاها وجوده في
الازل وهو عبارة عن حالة بسيطة ثابتة بل مقتضاها وجوده في وقت معين
ولا يخفى عليك ان هذا الايراد عديم الجدوى فان العلة لما كانت قديمة ثابتة
لا يتصور ان يكون معلولها متجددا حادثا في حالة دون حالة بل يجب ان يكون
دائمي الوجود مستمر الثبوت على حالة واحدة ^و على انه لا يمكن ان يكون
علة للحادث الزماني اذلية لتوقفه على ورود الوقت وتحقيقه دون حد وأورد
ايضا بانه لم لا يجوز ان يكون متمم علته هو ارادة الواجب قد تعلقت في الازل
بوجوده فيها لا يزال في وقته المعين فيكون مقتضى العلة هو هذا الوجود فلا
يلزم التخلف عن مقتضاها بوجوده في وقته هذا قلت لما توقف على صرف الزمان
الى وقته المعين الذي اريد وجود الحادث فيه لا يكون العلة التامة متحققة في
الازل ولئن كانت متحققة لزم استناد المتجدد الحادث الى الثابت الدائم
وهو محال والقول بان علة عدم جزء من الحركة لا يجوز ان تكون الحادث السابق لا باعتبار
وجوده ولا باعتبار عدمه ولا باعتبارهما معا فان مجموعهما علة لوجود ذلك الحادث ومتمم لها
فلا بد من سبب آخر ^و جوابه ان الارادة الجزئية مثلاً متممة لعلة وجود وضع جزئي
فاذا حصل هذا الوضع انتفت تلك الارادة وبانتفاءها انتفى ذلك الوضع وتحققت
ارادة اخرى جزئية ووضع اخر جزئي وذلك لان مقتضى الارادة انها هو حدوث
الوضع الجزئي فانتهاء هذا الوضع في الان الثاني لا ينتفاء علته حيث لم يتعلق
الارادة الابد وجوده الا في وبالجملة ان علة عدم الحركة في الان الثاني امر مستمر

دائمي وأما سائر ما أورده المتفلسفة في هذا الباب فلا يستحق الأصعاء ومزيد
 التفصيل في تعليقاتنا على شرح العضدية والحق أن الأزلية عبارة عن الوجود
 بلا أولية والكون على حالة بسيطة بحيث يتقدس عن أن يكون هناك تقدر
 وامتداد أو تقترن له نهايات وأبعاد أو يتصور توسط حيث وتخلل قد أو يتعقل
 سبق ولحق وامتياز من عنده فهو لا ينفك عن الوجوب بالذات والفعلية من جميع
 الجهات فكل ما سوى الباري تعالى ليس يمكن أن يكون وجوده أزليا ولا أن يكون غائبا
 عنه تعالى كما ورد في الحديث ليس عند ربك صباح ولا مساء ﴿ قوله ﴾ فإن
 قيل أنه حاصله أن هذا الدليل يدل على استحالة دخول ما ليس به وجود ولا معدوم
 في زعمكم لدخوله في أحد النقيضين الوجود والمعدوم ﴿ قوله ﴾ قلت
 هذا التاويل أهليا كان أثبات الحال واسطة بين الوجود والمعدوم أمر المحقق ثابتا
 في زعمه جعل القول المشهور الذي عليه الجمهور ومحض الصواب وهو انحصار
 المفهوم على الوجود والمعدوم قولاً بالتاويل ومبني على الاصطلاح فقط وحاصل
 جوابه أنه على ذلك التقدير يتم إبطال الشقوق سالما عن المنع ما خلا الشق الأخير
 وهو أن ذلك الجزء إما أن يكون موجودا محضاً أو يكون لزوال العدم مدخل في
 زواله فإنه ممنوع لجواز أن يدخل في العللة وأن أبيتم ذلك وجعلتموها من
 الموجودات فلا نسلم أن كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر إلى علته حتى يلزم
 من انعدامه انعدام علته منتهيا إلى الواجب لجواز أن يكون من جهلتها الاختيار
 الذي شأنه الإيقاع أي وقت شاء من غير أن يعلل هذا الاختيار وأن يلزم
 موجود بلا إيجاد واستحالة ترجيح المختار أحد المتساويين غير مسلمة وأن
 جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم أن كل معدوم لا يمكن زواله إلا بزوال العدم
 الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم الخلف لأن الإضافات التي تدخل
 في مفهومها العدم كالإيقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك معدومة على ذلك
 التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما إذا تعلققت القدرة بشيء ثم انقطعت
 هذا ما قيل في توجيهه ويرد عليه أنه إذا جاز زوال نفس الشيء من غير زوال
 شيء من علمته من وجوداً وعدم جاز أن يزول بعض المعدومات بدون زوال

عنده فلا يلزم من تركيب العلة منها شيء من المحالات المنكورة **قوله** **﴿** فثبت توقف الموجودات **آه** قد عرفت ما في مقدماته وقد نسج الدوائى في عدة كتبه على منوال المصنف في ابطال ربط الحادث بالقديم بواسطة الحركة السرمدية وهو عجيب جدا يظهر ذلك من امعان النظر فيما علقناه على شرحه للمعضدية **و** اذا كان مبلغ علم هذين الفاضلين التحريرين في هذه المسئلة ومنتهى حالهما ذلك فكيف بهن دونهما من المتفلسفة وقد التزم المصنف محالين ظاهرين كل منهما افحش بداهة واشد استحالة مما هو في صدق دفعه بهما **الحد** اثباته بواسطة بين النقيضين وهوبين الفساد بديهى البطلان **و** ثانيهما تجويز ترجيح احد المتساويين من غير مرجح وهو ضرورى الاستحالة غنى عن البيان وعندي انه شأن كتابه بايراده فيه هاتين المقدمتين الاخيرتين ولو جوز في بدء الحال استناد الموجودات الى الواجب على سبيل الصحة والجواز لكان اقرب الى السلامة بل لجوز الترجيح بلامرجح ابتداء لاكتفى باحدهما دون اثبات الحال **قوله** **﴿** لكن لا على سبيل الوجوب قيل هو قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها وقدام الحوادث ضرورة قدم الوسائط قال السيد الشريف لا يلزم من قدم الموجودات المتوسطة قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى الموجود ايضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز ان يكون على سبيل الصحة والجواز على ان جعل قوله لا على سبيل الوجوب قيد الاستناد الموجودات يبطل غرض المصنف فانه لجواز استناد الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز لكان اكثر المقدمات في اثبات الامور الالاموجود واللامعدومة على طرف ولكن قول المصنف ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن محتاج في وجوده الى مؤثر يوجبها مخلص عن القول بالوجوب بالذات ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الوجوب بالذات الا بالتزام **آه** مستغنى عنه بل يجب ان يكون متعلقا بقوله **﴿** مقترة وقيد الاستناد المستفاد منها لان الافتقار الى الشيء

يوجب الاستناد قوله **﴿**وحيثئذ اما ان تجب آه انت تعلم ان هذا الترديد بعد نفي استناد هذه الامور الى الواجب بطريق الوجوب بقوله لكن لا على سبيل الوجوب غير مستقيم **﴿** قوله **﴿**بالتزام التسلسل آه وهو باطل بالضرورة سواء سمي محله موجودا او معدوما او حالا او ثابتا لامتيان كل ايقاع عن ايقاع اخر وثبوت التقدم والتاخر بينهما ومنع ذلك مكابرة **﴿** قوله **﴿**او يكون اضافة الاضافة آه بان يكون ايقاع الايقاع عينه وهذا ايضا محال بالضرورة لتغاير المحتاج والمحتاج اليه والمتقدم والمتاخر على ان كون ايقاع الايقاع عينه يوجب انقطاع السلسلة فيلزم مقدم الحوادث لاحالة هذا **﴿** قوله **﴿**اذلزم يجب وجودها آه انت خير بان الايقاع وصف اعتباري ينتزعه العقل بعد تحقق الموقع والموقع ومنشاء ذلك لا يتصور ان يتخلف في الوجوب عن الواقع اذ نسبة الى الموقع نسبة الكسر الى المكسر **﴿** قوله **﴿**واعلم ان اثبات الامور آه ولا حاجة في تعليل ذلك الى ما قيل لان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعلا جائزا التارك فيلزم عدم الهمكن مع وجود علته التامة (قوله) الرجحان بلامر جمع قال السيد الشريف الانسب ان يقال الرجحان بلامر جميع والترجيح بلامر جمع اي وجود الممكن بلا ايجاد وايجاد بلا سبب وداع محال **﴿** قوله **﴿**واما ترجيح احد المتساويين آه قال السيد الشريف ان اراد بالتساوي التساوي بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلانزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول الامر جمع من خارج وانضمامه اليه وان اراد به التساوي بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار بمعنى ان لا يتعلق باحد طرفيه غرض من جهة الفاعل اصلا فهمنوع للقطع بان الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا لا بعد تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للتساوي بل ترجيحا للراجع وما ذكر من اثبات الثابت على هذا التقدير ممنوع هذا كلامه وهو كلام حسن غير انه اجري كلامه في الواجب وكذا الامر في الممكن فان ترجيح احد المتساويين او الامر جوح على الاخر محال قطعا اذ الترجيح يلزمه الترجع فانه اذا كان تعلق الارادة على الطرفين على السوية فتعلقه على احدهما ترجع بلامر جمع لاحالة

والقول بان الارادة صفة ترجع احد المتساويين على الآخر قول من غير تحصيل
معنى الارادة وتخصيص القاعدة العقلية الضرورية وهى استحالة الترجع بلا
مرجع فان الارادة هى ما نجد من انفسنا عند الفعل من نزوع النفس اليه بعد
ميلانها الغريزى الى غايته مثلا العطشان يتصور ويدرك حاله والماء يصدق
او يتخيل ان شرب الماء يناسب حاله في دفع الالم من جهة العطش ويميل نفسه
الى دفعه الذى هو غاية الشرب ثم يتجذب الى الشرب وهذا هو الارادة
واين فيها من الترجع بلامرجع غير ان الهمكن ربما يكون اعتقاده عاريا عن
المطابقة ولاضير فيه اما كان فعلا لغرض وداع وربما يعتقده مضره فيه ولكنه
يرتكبه عناد او مكابرة لغيره ويكون الداعى لفعله والغرض منه هو تلك المكابرة
والله سبحانه هو العالم الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة والقادر الذى لا يخرج
عن قدرته مقدار حبة والجواد على الاطلاق الذى غرقت الكائنات كلها في بحر
كرمه فهو البته يراعى العاقبة الحميدة والحكمة البالغة والمصاحبة الكلية الكاملة في جميع
افعاله وخلقته وايجاده فيخلق على وفق حكمته والمصالح ترجع الى مخلوقاته ولا يستفيد
منها كما لا يمكن فيه ولا يزيج بهلنقصا او قصورا ثمكن فيه بل مستفيد الكمال
والخير العام هو مخلوقاته وذلك لانه لو ترك الاولى بالنسبة الى جميع العالم فاما
ان يكون لعدم علمه به او لعدم قدرته عليه او لخصته وبخله وهو منزوع عن كل ذلك
فيجب وقوعه بارادته واختياره وليس للاختيار معنى سوى ان يكون فعلا بعلمه
وقدرته وارادته والوجوب بالاختيار لا ينافيه واختيار الواجب وعلمه وقدرته
وارادته وفعله غير معلل بخلاف الهمكن اذ لما كان فعلا في درجة الجواز والامكان
فلا بد من مرجع خارج يمكن صدوره منه ويجب به والطرفى المخالف في نفسه
جائز ومقدور الواجب ممتنع من جهة الحكمة وهو كالوجوب بعد تحقق جميع ما لا بد
منه للهمكن وعن هذا قالوا ليس في الامكان ابدع مما كان وليس من ضرورة
الاختيار ان يكون الفعل دائما في درجة الجواز بحيث يصح في كل مرتبة فسخه وامضاه
وانما يتصور ذلك فيمن يكون فعلا ناقصا معلا بغيره يجوز وقوعه ويجب بغيره
ويُفسخ بانتفاء علته وزوالها وانما يتوهم ذلك من اختيار الهمكن شيئا ثم فسخه

وتبدل عزمه فان ذلك انما هو من قصور علمه ونقصان كماله وليس ذلك
 بداخل في حقيقة الاختيار وقياس فعل الواجب على ذلك قياس الغايب على
 الشاهد لما يشاهد من حال نفسه وبني نوعه او جنسه وهو قياس فاسد
 ثم في تعليل افعال العباد ثلاثة مذاهب التعليل بامر مباين وهو مذهب
 المعتزلة وعدمه مطلقا وهو مذهب الاشعرية والتعليل بصفاته
 الكمالية وهو مذهب الحنفية وغيرهم من اهل الحقيقة على النحو الذي مر بيانه
 وبر ما يلوح من المصنف الجنوح الى مذهب الاول وتابعه في ذلك التفات اذ في كلام
 السيد الشريف الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا لا بعد تعلق داع وغرض به على
 مذهب الحنفية او على مختار المصنف واما قول الاشعرية ان كون الفاعل حكيما لا
 يقتضى ان يكون لداع وغرض بل على كون فعله مستملا على حكمة ومصلحة فان
 كان المراد منه اشتماله على النحو الذي ابليناه فمرحبا بالوفاق ولكنهم لا يقولون
 به بل يقولون ان كل افعاله حكمة ومصلحة ولوعكس الامر لكان الحكمة فيه وانه ممكن
 فهم وان اعترفوا بذلك اعطوا الكنهم ينغوثه معنى وحقيقة يقولون بالسنتهم ما ليس
 في قلوبهم ﴿ قوله ﴾ هي ان رجحان احدها وقد علمت ان الترجيح بلامرجح
 يوعدى اليه واخراج ترجيح تعلق الارادة عن الكلية بعد تناولها نقض للكلية
 العقلية وتخصيصها على طرف الوجود غير مستقيم بل المعنى وقوع احد طرفي
 الممكن من غير مرجح ما محال سواء كان طرف الوجود او طرف العدم وسواء كان
 ذلك تعلق الارادة او غيرها بعد استواء نسبتها الى الطرفين وامكان تعلقها على كليهما
 على السواء فالقول بان ارادة الارادة عينها والارادة تترجح لذاتها او تعلق الارادة
 ليس به وجود سفسطة فان مرجح الشيء كيف يتصور ان يكون عينه وكيف
 ترجح لذاتها بعد فرض تساوي نسبتها الى الطرفين وكون التعلق ليس
 به وجود لا يغنيه عن العلة والقول ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين
 من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة فورية
 بلامرية وكيف يمكن ان يقال ان غيرهم يقولون بجواز ترجيح من غير مرجح
 ﴿ قوله ﴾ قطع التسلسل قلت التسلسل انما يلزم لو لم يجز الرجحان من غير

مرجع فاذا جاز ذلك يترجع من غير مرجع ويكون موجودا من غير لزوم التسلسل
والاحتياج الى الغير فانظر الى المصنف رحمه الله انه لما عشيده التعصب فاضمحل
نور عقله وانتكس رأيه وقع في تجويز مثل هذه السفسطة والله سبحانه المستعان
﴿ قوله ﴾ الفاعل هو المرجع كلام لا معنى له اصلا ﴿ قوله ﴾ انما اوردوا المنع
سند المنع قلت بل ادعوه بناء على ما هو المشحون في الاوهام العامة ان الفاعل
المختار في امثال هذه الصور يرجع من غير مرجع وامتناعه بديهي ينبه عليه
ماسا متم دلالة على امتناع الترجع من غير مرجع وان كان مرادكم النقض بها
فلنا منع التساوى وعدم المرجع فيها وعليكم البرهان على تخلف الحكم فيه
﴿ قوله ﴾ على اذ تبرع باثبات ما اوردوه سند المنع في اثباته لينتهض نقضا
للكتبة التي يدعيها الحكماء بانه ان اريد الرجحان بحسب نفس الامر فهو باطل
قطعا وربما يكون الطريق الذي يختاره الهارب من جو هاموء ذيا الى مسابح
يكون فيها ملكه وان اريد بحسب الاعتقاد فر بما يقع الافعال الاختيارية مع عدم
علم بالرجحان كما في الامثلة المشهورة وهم قد سلموا ذلك بقولهم ان غايته عدم
العلم بالرجحان وقد عرفت فيما سبق ان الاعتقاد بالمعنى الاعم الشامل للتخيل
وغيره فلا نسلم انتفاء تخيل الرجحان على الوجه الاجمالي حين سلوكه احد الطرفين
وربما يقع ذلك لسهولة بالنسبة الى اضطراب الطبيعة واضطرابها وربما يكون امكابة
او غير ذلك وعلى اى حال لا يكون فيه ترجيح من غير مرجع على ان ما اعترفوا به
هو عدم العلم بالرجحان وهو لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده هذا ﴿ قوله ﴾
واذا عرفت هذه آه ولئن ثبتت في زعمك فانما تصير به كمين بنى قصر او هم
مصر افانك خالفت البداة في امور وجوزت محالات تخاصم بها الجمهور
﴿ قوله ﴾ جئنا الى اثبات ما هو الحق آه ذهبت المعتزلة الى استقلال العبد في
افعاله وابداعها وخلقها من غير مدخل من الواجب سوى ايجاد قدرته الكافية
وارادته الوافية وذهبت الاشاعرة ومن وافقهم الى انه ليس للعبد فيها تأثير
سوى تعلق قدرته وارادته بها واسم الفعل لا يصدق عليها الاجاز او يعبر عنها
بالاكتساب قلت والكلام في تصوير ذلك وتحصيل معناه قال ابن الهمام موجب

الجبر المحض ليس سوى أن لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله وهو باطل فلهذا زومه
 مثله وقولهم أن قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التأثير فيها وهو الكسب
 مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن إنما نفهم من الكسب التحصيل انتهى وذهب
 أبو السحاق الأسفرائي الأستاذ من الأشاعرة إلى تشريك الفاعلين في أصل الفعل
 وأبو بكر الباقلاني إلى التشريك في الوصف ونحو نحوه المصنف وذهب ابن
 الهمام إلى تخصيص خلق الله بهما سوى العزم المصمم ولهذه المذاهب الثلاثة
 حظ صالح من القدر كما أن السابقون كفاءة كاملة للجد ومذهب أهل الحق وهم
 الحنفية والصوفية أن فعل العبد يصدر عنه بقدرته وإرادته واختياره
 وتأثيره وهو فعله حقيقة ويصدق عليه اسم الفعل على الحقيقة ومع ذلك هو موجود
 بإيجاد الله سبحانه وخلقته على الاستقلال لأن الممكن بماله من الجهات الفعلية والحيثيات
 الوجودية إنما يتقوم بوجود الواجب بالذات وقدرة العبد وإرادته وأفعاله
 رشح وأثار من صفاته تعالى واسماؤه العلى قال الإمام أبو جعفر الطحاوي رحمه الله
 في كتابه الندى صنفه في بيمان عقايد أبي حنيفة وأصحابه رحمه الله وأفعال العباد هي
 خلق الله تعالى كسب العباد وقال جنيد البغدادي رحمه الله سئل بعض العلماء
 عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بين لي ما هو فقال هو معرفتك أن
 حركات الخلق وسكناتهم هو فعل الله تعالى وحده لا شريك له فإذا فعلت ذلك فقد
 وحدته وقال الواسطي لما كانت الأرواح والأجساد قامت بالله تعالى وظهر تابه لا
 بنواتها كذلك قامت الخطرات والحركات بالله تعالى لا بنواتها إذ الخطرات
 والحركات فروع الأجساد والأرواح وقال أبو القاسم القشيري في رسالته صرح
 بهذا الكلام ليعلم أن أكساب العبد مخلوقة لله تعالى هذا كلامه وليعلم أن قيام
 الأرواح والأجساد والحركات والخطرات بالله عز وجل ليس من جنس قيام
 الأعراض بمحالتها والصورة بهما فإن ذلك ملول محال في حق الملك المتعال
 واتحاد وتجاوز غير ذي بال وعلمت بذلك أن تأثير الممكن في أفعاله وأصداره
 لا ثاره لا ينافي صدورها عن الله تعالى بخلقها وإيجادها بالاستقلال من غير مشاركة
 شيء عفيه واجتماع قدرة غير قدرة وإرادة دون إرادة وهو سبحانه تام الخير

عام الفيض دائم العطاء فلا يتصور وجود شيء إلا بخلقها وإيجاده اذ لو لم يصدر عنه شيء مما تحقق جهة غير جهة وحيثية دون حيثية فينسخ التمام وينشأ الوحدة ويتطرق الاعدام ثم الفعل الاختياري هو الذي يكون مسبوقا بمبادئه الاربع من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما و ارادته وصرف القوى المودعة في الاعضاء بتحريك العضلات وتمديد الاعصاب وليس من ضرورة اختيارية الفعل ان يبقى في درجة الجواز في كل مرتبة وان يكون مبادئه اختيارية كلها فان صفة العلم والقدرة والارادة في شيء من المواد ليست باختيار الموصوف الا ترى ان الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع ان علمه و ارادته وقدرته ليست صادرة عنه بالاختيار ومستندة الى اختياره والاتقفت على العلم والقدرة والارادة ولما تعلق علمه وقدرته و ارادته في الازل بوجود شيء او عدمه لم يمكن خلافه وذلك لا يناقض اختياره فيه وصدوره عنه بالاختيار والقول بان هذه الصفات قد يمهزلية ولها تعلقات حادثة فيما لايزال وهو مختار في تلك التعلقات سفسة بينة فانه لو كان الامر على ذلك لما كان له في الازل علم به ولا قدرة عليه ولا ارادة له وليست التعلقات امورا تحدث عنه سبحانه شيئا فشيئا بل التعلق هو وصف اعتباري ينتزع من صاحبه بالنسبة الى متعلقاته هذا **قوله** ثم مع ذلك آه اعترض عليه بان ذوارق العبادات وعدم وقوع المراتبات مع توافر الداعي وسلامة الآلات لا تنافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون الموثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا و اراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى لا مراد العبد لانتهاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المندعي ولا يخفى انه على ذلك التقدير يتوقف على عدم ارادة الله تعالى وقوع الفعل او عدمه و عدم خلقه او لضمه فلا يكون قدرة العبد كافي او به يثبت المطلوب والحق في البيان ما سلفناه فخذ به وثوقا وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا ان كنت من اهله والافد ونك بخطرات وساوسك فتابع به **قوله** وايضا لا يمكن الحركات دليل اخر على كون افعال العبد بقصده واختياره مع

عدم كفايته بل اختياجه الى خلقه وابتجاده سبحانه و ^ردبمنع لزوم العلم بتفاصيل
 ذلك ^{قوله} ^{بمعنى} استناده ^{آه} اعترض عليه بان الاستناد الى مخلوق الله تعالى
 لو كان كافيا في كون الفعل مخلوقا له تعالى فهو اعتراف بمنه بذهب المعتزلة واغتراف
 من مشربهم فانه لا ينافي كون العبد مؤثرا فيه وموجد له والجواب عنه بان
 الاستناد لا على سبيل الوجوب لا يمكن الا في الامور الالاموجود واللامعدومة كالمقصود
 لا يسهن ولا يغنى من جوع فان جواز ذلك وامكانه فيها بناء على تجويز التجميع
 بلا مرجع ولو صح فلا يجوز في الامور الموجودة فيكون المكابرة على البديهة
 والمخالفة على الجمهور في قليل ثم هذا ^{القصص} اما ان يكون داخلا في ملكه
 تعالى او لا يكون وعلى الاول يلزم تفويضه الى العباد وقطع تصرفه تعالى عنه بالاعدام
 والابتجاد وعلى الثاني يلزم اثبات امر لا يكون ملكا له تعالى بل يكون ملكا لغيره
 وهل كانت الاستحالة الا في هذه القضية بل له ما في السموات والارض ولا يشرك
 في حكمه احد او الحق ان المنه بذهب اعلى كعباس بن اهل على امثال هذه الاراء الركيكة
 والاهواء السخيفة وانبل شائنا وثبت مقام ^{قوله} ^{اذ} ^{حينئذ} يخرج من صنع العبد آفيه
 نظر لان وقوعه لما كان بقدره العبد وارادته كن بقصده واختياره ولا ينافيه
 الوجوب بواسطة الاسباب المستندة الى الواجب اذ لا شك في كون الفعل الاختياري
 مسبوقا بمبادئ غير اختيارية من تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة وانبعث
 الشوق فان تصور الملايمة واعتقادها غير مقدور فاذا تحقق من غير معارض
 فانبعث الشوق بعد تحققهما الا لم بالضرورة فيلزمه العزم ويلزم من ذلك
 انبعث القوة المحركة بالضرورة لكن لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا فكل فعل
 يصدر عن فاعله بعد تحقق هذه المبادئ فهو اختياري وكل ما لا يكون مسبوقا
 بهذه المبادئ فهو ليس باختياري وتجويز ترك الفعل الاختياري بعد حصول
 المبادئ كتجويز ان يكون الممكن معد وماع وجوده حال تحقق علته والقول بانه
 بالنظر الى الاسباب القريبة اختياري وبالنظر الى الاسباب البعيدة ليس
 باختياري قول فاسد اذ ليس من ضرورة الفعل الاختياري ان لا يستند الى
 سبب غير اختياري البتة بل الشيء من غير الوجوب لا يتصور وجوده

قوله ﴿ ادخل القبيح ليس بقبيح وذلك لان الصادر من الخالق جهاته
 الوجودية وحيثياته الفعلية وهي ليست بقبيحة ولا القبح من اثر غيره او مشاركة فاعل
 اخر بل من بقائه في حالته الاصلية من العدم واعتبر ذلك من الظل فان ما يشاهد فيه
 من الظلمة بالنسبة الى المستضي لم يأت من جهة المضي ولا من غيره بل بقي على
 حالته الاصلية وعلى ذلك قوله تعالى فمنهم من هدى الله وكثير حققت عليه الضلالة
 وقوله في قصة ابراهيم عليه السلام واذا مرضت فهو يشفين وقوله في قصة الجن
 لا ندري اشرار يندجن في الارض ام اراذلهم ربهم رشد او قوله ليجزى الذين اساءوا بما
 عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى وقوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
 من سيئة فمن نفسك فان الضلالة والمرض والشر وعمل الاساءة والسيئة ليس
 بخارج من خلق الله تعالى وابداده ولا واقعة بقدره غيره ولكن لما كان المقدر
 المقروض الوجود غير قابل من الكمال الاعلى القدر المحمد دولم يكن بد من وقوعه
 على ذلك النحو واما التقدير فهو على وفق الحكمة ومقتضى المصلحة ومراعات
 العاقبة الحميدة وهذا معنى ما يقال ان الخيرات داخلة في القضاء والقدر بالنيات
 والشرور بالعرض وما ذكره المصنف ليس له معنى محصل ﴿ قوله ﴾ غير مسلمة
 قيل عليه هي مقيدة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه ولا حاجة الى منعها لان جميع
 المباهل السالفة انما كان لتحقيق كون فعل العبد اختياريا وردبان كونها
 متفقا عليها بين الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضى كونها مسلمة عند المصنف ففعل الخفية
 لا يسلمونها وبيان المقصود تزيين الدليل باصله والقبح في جميع مقدماته
 ﴿ قوله ﴾ الا يرى ان الله تعالى يحمى على صفاته آه قيل عليه توضيحه سند المنع
 بذلك اعجب من منعه المقيدة الاجماعية فان كون صفات الله تعالى صفات كمال
 ومحمودا عليها ليس بالمعنى المتنازع فيه فانه قرر في اول الفصل ان النزاع في
 الحسن والقبح بمعنى استحقاق العبد المدح والندم في الدنيا والثواب والعقاب
 في الآخرة وكيف ذهل عن هذا وردبان اعتبار الثواب والعقاب في المعنى المتنازع
 فيه فخصوص بفعل المكلف واما في غيره فالاعتبار فيه مجرد استحقاق المدح والندم
 ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وصرح بذلك السيد الشريف في

وعليه قوله تعالى قل
 ان الله يضل من يشاء
 ويهدي اليه من اناب
 وليس المعنى ان
 الشر والقبيح غير
 مخلوق لله تعالى عما
 يقوله الظالمون بل
 المعنى انه ما مع كون
 وجودهما وتحقق
 ذاتهما بايجاد الله تعالى
 وخلقهما ان قبحهما من
 عدم استعدادهما
 وتوجههما نحو اخر من
 الوجود لا يكون معه
 قبح ونقص لبقائهما
 من بعض الجهات
 على الحيثية الاصلية
 التي هي العدم
 الذي لا يمكن ان
 يكون اثر الفعل الفاعل
 ومتعلق الابدان هذا
 * منه رحمه الله تعالى *

حواشي المواقف واعترف به هذا القائل في شرح المقاصد ^ب قوله ^ب في غاية
 التناقض قيل ليس فيه تناقض اصلا لان الحسن والقبح المسلمين عندة بمعنى
 صفة كمال ونقصان وما ينفيه من ان الفعل ليس حسنا ولا قبيحا لذاته او لصفة من
 صفاته بحيث يحكم العقل ان فاعله يستحق في الدنيا المديح او الذم وفي الآخرة
 الثواب او العقاب بل كل مانص الشارع به او بدليله على استحقاق المديح
 او الثواب فحسن او الذم والعقاب فقيح وليس له مخالف دليل يعتد به ولا منع
 يعول عليه اقول قد عرفت ان الخلاف بيننا وبين الاشاعرة ان المأمور به هل هو
 حسن في نفسه قبل ورود الشرع والمنهى عنه قبيح كذلك بحيث لو روعي الحكمة
 والعاقبة الحميدة لم يمكن ورود الشرع بعكس هذه القضية وان كان في نفسه ممكنا وغير
 واجب على الله ام ليس كذلك فقلنا نعم والاشاعرة لا فعندنا كل مأمور به حسن وكل
 منهى عنه قبيح وان لم يرد به شرع ولا نطق به وصي لكن وجوب الحسن او مشروعيته وحرمة
 القبيح او منكريته لا يثبت الا بورد الشرع وهذا معنى قولنا ان العقل ليس بحاكم وانما
 الحاكم هو الله تعالى خلافا لما يعتزله ومن يخدو خذوهم وذلك ان حسن بعض الاشياء
 وقبحها عقلي خلافا لاشاعرة ومن وافقهم ومتعلق المديح والثواب هو كون الشيء
 محمدا كاملا ومتعلق الذم والعقاب هو كونه ناقصا من موافق قول الاشعري كل
 مانص به الشارع او بدليله على استحقاق المديح والثواب فحسن او الذم
 والعقاب فقيح ان اراد به ان ثبوت الحسن والقبح ليس في نفسه بل انما هو بنص
 الشارع فلو عكس الامر لكان بالعكس فبطلانه واضح مما بيناه سابقا وان اراد ان
 استحقاق فاعله الثواب في الآخرة او العقاب لا يعرف الا بنص الشارع فمرحبا
 بالوفاق فليس خصومهم في ذلك الا الذين يقولون ان العقل حاكم في الاحكام
 الشرعية وان زعم ان متعلق المديح والثواب والجهة الصالحة لشرعية الحكم غير
 الحسن الذي هو كون الشيء كاملا محمدا ومتعلق الذم والعقاب والجهة الصالحة
 لورود النهي هو غير القبح الذي هو كون الشيء ناقصا من موافق ليس لهم لك
 دلائل يزعمون باب او يصادم طنين ذباب وبراهين من ههنا باهرة وههنا
 زاهرة لا ياتيها الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يتمكن الخصام من منعه وقد

هذا ومن الله الفضل والاحسان ﴿ قوله ﴾ وعند بعض اصحابنا بل كلهم كما مر
 في صدر الكتاب وانما الخلاف بين بعضهم في تعلق الحكم قبل ورود الشرع
 ﴿ قوله ﴾ لان وجوب تصديق آه قيل عليه ان وجوب التصديق وحرمة
 الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعاً لا نزاع في كونه عقلياً كالمتصور
 بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الاجل فيجوز ان يكون
 ثابتاً بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واطهار المعجزة فانه بمنزلة
 نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او يحكم الله القديم بوجوب
 اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلوة
 والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي وفيه نظر اما اولاً فلان وجوب
 التصديق وحرمة الكذب اذا لم يكن الحسن والقبح عقلياً كيف يجزم العقل به بل
 لا طريق له اليه اصلاً اذ يمكن على رأيهم ورود الشرع بخلاف ما يدركه العقل
 ومع جواز ذلك لا يحصل الجزم قطعاً واما ثانياً فلان سلم ان اثبات المعجزة يتوقف
 على اعتبار كونها بمنزلة نص في ذلك واما ثالثاً فلانه لا يتصور ثبوت الشرع
 عندنا بحكم الله القديم لان المراد من ثبوته حصول العلم عند المكلف بانه
 عند الله كذا لا ثبوته في نفسه وانما هو بحكم الله القديم لا ثبوته عندنا وقال السيد
 الشريف قدس سره ابتداء وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى
 الاستحقاق المذكور لا يجوز ان يكون ثابتاً شرعاً بنص الشارع سواء نص على
 الحكم المذكور او على دليله اما الاول فلما مر واما الثاني فلان ثبوته بدليله
 المنصوص انما هو بطريق الاستدلال وعلى تقدير التسليم لانص من الشارع
 على دليله سوى اظهار المعجزة لصدق دعواه النبوة وهو ليس بنص بمعنى
 خطاب الشارع الموجب لكون الحكم شرعياً ولا خفاء ان اثبات المعجزة لدعوى
 النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المعجزة بمنزلة النص وايضاً نحن نجتنب من
 انفسنا ان من ادعى النبوة واطهر المعجزة على صدق دعواه ثم كذب في بعض
 اقواله قصد ابلاتعريض مدعيانه محكم الله تعالى بانه ليس كذلك يستحق العقاب
 ولا شك ان المنازع في مثله مكابر وبهذا التقرير يكون الجواب المذكور على

طرف انتهى وهو كلام حسن وافي في رد ما قيل ولي كلام اخر اثبتته في ناظورة الحق وفي حواشي شرح العضدية ومن سره ان يقف عليه فليزجع اليه ﴿ قوله ﴾ وكذلك امثال او امر النبي آه قيل عليه الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالدلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على التارك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة العقلية في المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر اخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات وردبانه لادليل اصلا على لزوم امثال او امر النبي عليه السلام لزوما عقليا ولا على لزوم الصديق على خبره عقليا خصوصا على راي الاشاعرة بانه للزوم عقلايين الدليل العقلي ومدلوله ثم الكلام بعد ذلك في الوجوب شرعا هب انه لمزم امثال او امره لزوما عقليا فبم يثبت وجوب تصديق قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول شرعا وليس الكلام الا فيه والحق في هذه المسئلة ما قررناه في كتبنا ﴿ قوله ﴾ فان الاصاح واجب آه قيل عليه لا خفا في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على التارك فلا يتصور الحسن والتبجح بالمعنى المتنازع فيه وردبان الثواب والعقاب لا يعتبران بالنظر اليه تعالى في هذا المعنى على ما اعترف به في شرح المقاصد وجعل الوجوب على الله تعالى على من هبهم فرع الحسن العقلي على ان بطلان قولنا ورعى في نفسه لا يدل على عدم قول صاحبه وعدم اعتقاده اذ يكون ذلك لغفلة او عناد وحمية والقول بان معنى الوجوب عندهم بمعنى لزومه عقلا فليس هن امنها للمعتزلة وان مال كلام بعض المتأخرين منهم اليه وبان معناها ما يحمى على فعله وينم على تركه عقلا فمعنى الخلاف انه لا يستحق عندنا النذم بترك فعل اصلا ويستحق بترك بعض الافعال عندهم فليس بشيء فان ذلك ما ذكره المصنف من التناقض في قول الاشعري ﴿ قوله ﴾ اذا كان جميع اجزائه حسنا قيل عليه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء مجرد اصطلاح وردبانه لم ير دينا لك ان يكون حسنا في نفسه بل ما كان حسنا باعتبار معنى فيه على ما يرشد

اليه تفسيره بقوله بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه فانه اذا كان قبيحا لعينه لم يمكن اتصافه بالحسن باعتبار جزء اخر فيه لاستحالة صدق الضدين وبالمجمل انه يكون في هذا القسم جزء منه حسنا لمعنى في نفسه ويكون الاجزاء الاخرى حسنة لهذا المعنى في ذلك الجزء وتكون في نفسها غير متصفة بالحسن والقبح **قوله** وكذا القبح آه قيل عليه مقتضى تقسيمه ان القبح قد يكون قبيحا بجميع اجزائه ولا وجود لذلك وهو ممنوع **قوله** سقوط التكليف وعلى ذلك حمل عبارة فخر الاسلام سقوط هذا الوصف وان كان ظاهرا الاشارة الى الوصف لان الساقط حال الاكراه هو كون الاقرار مأمورا به لاجل حسنه فانه باقى على حاله حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ملجورا وقد يمنع ذلك **قوله** كالتصديق والمعتبر منه في الايمان على ما ذكره المصنف امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا لايما نيا انتهى وهو غير التصديق الميزاني الذي هو مصول صورة التاليف ووقوع نسبة الصدق الى المخبر في القلب من غير اختيار وهذا هو مراد السيد الشريف قدس سره فيما بينه بان التصديق الميزاني هو قبول لوقوع النسبة او لا وقوعها والتصديق الايماني هو قبول نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والزام متابعتها على نفسه في جميع ما اخبر به وبينهما بون بعيد فجعلهما واحدا وهم شديدا والقصر على المغيرة باعتبار عموم المتعلق وخصوصه تقصير فلا تكن من القاصرين وذهب الشيخ العلامة نظام الدين عبد الرحيم الهروي الى انه لا بد في الايمان من التسليم الذي هو فعل اختياري لانه رءس العبادات واساس المشروعات وقد تعلق به التكليف او لا وبالذات وقد قال الله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيه اشجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وقال وعجبوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومنع مصول التصديق الميزاني للكفار المعاندين مكابرة وعناد والقول بان كفره باعتبار عدم الاقرار باطل فان منهم من يقر بلسانه ويصدق بجنانه ولكن يابى عن الايمان انفة وحمية كما يقال في ابي طالب انه كان يصدق بحقيقة نبوة محمد عليه

السلام ويعترف بصديق قه ومع ذلك يأنى عن اتباع اليتيم الذى رباه وتغيير قر يش
به وبتركه امله وجد عليها اباه وقال ﴿ شعر ﴾ والله لن يصلوا اليك بجمعهم * حتى اوس
فى التراب دفينا * فاصدع بامر ك ما عليك غضاضة * وابشر بذاك وقر منه
عيونا * ودعوتنى وزعمت انك ناصح * ولقد صدقت وكنيت ثم امينا *
وعرضت ديننا لا محالة انه * من خير اديان البرية ديننا * لولا الملامة او حذار
مسبة * لو جدتنى سمعنا بك مبينا * وكما روى عن الحرث بن عثمان بن
نوفل بن عبد مناف انه اتى النبى عليه السلام فقال نحن نعلم انك على الحق ولكننا
نخاف ان اتبعناك وخالفنا العرب وانما نحن اكلة راس ان يخطفونا من ارضنا فنزل
قوله تعالى اولم نمكن لهم حرما الاية وعن مقاتل ان ابا جهل طاق بالبيت ذات ليلة
ومعه الوليد بن المغيرة فتحدثا فى شان النبى صلى الله عليه وسلم فقال ابو جهل
والله لا علم انه لصادق فقال له مه وما ذلك قال يا ابا عبد الله سىء كنا نسيمه فى صباه
الصادق الامين فلم اتم عقله وكمل رشك نسيمه الكذاب الخاين والله لا علم انه لصادق
قال فما منعك ان تصدق قه وتؤمن به قال يتحدث عنى بنات قر يش انى قد اتبعتم يتيم
ابى طالب فنزل قوله افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم الاية والقول
بان ذلك لاستكباره عن الادعان وعدم رضاه بالايان اقرار باعتباره التسليم فان
الاستكبار وعدم الرضاء هو عدم التسليم ومن ذلك تكفير بعض المصدقين
المقرين بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار على ان التكفير
من وجه فيه التصديق المعتبر فى الايمان والاقرار باللسان بصد وعلامات
التكذيب انما هو قضاء لادبانه فانه مؤمن عند الله تعالى وانما نجعله كافرا ونجرى
عليه احكام الكفار اتباعا للظاهر والله يتولى السرائر ولم يذهب احد من اصحابنا
الى اعتبار امر زائد على التصديق والاقرار فى حقيقة الايمان وجودى او عدمى
هو انتفاء تلك الامارات مثلا وتحقيق المقام ان التصديق يطلق بحسب اللغة
على معان ثلاثة ما هو المأخوذ من المصدق الذى هو وصف المخبر يتعلق به
ويصدق وصفه وحقيقته الاذعان بانه مخبر عن كلام واقعى وامر ثابت فى نفس
الامر وما هو المأخوذ مما هو وصف نفس الخبر وقول المخبر يتعلق به وبصدق

وحقيقته ان تدعى بان معنيه صادق ومطابق للواقع وبالجمله هو ان تنسب
القائل او القول باختيارك الى الصديق وتنقاد له وهذا هو التصديق الايماني الذي
اعتبر فيه الاذعان اى الخضوع والذل وانقياد الباطن وتسليم القلب من قولهم
ناقه مدعان اى منقاد سلسة الرءس وهذا ان المعنيان متلازمان في الوجود
والعدم بيد ان صدق الخبر اولى والمخير ثانوى وليس المعنى ان التسليم امر
خارج عن التصديق وركن اخر من الايمان وذلك لانه من باب التفعيل ومن
ضرورته النسبة الى الماخذ بالاختيار ثم يؤخذ من هذا التصديق اولا وبالذات
بتنقيص معناه بطرح النسبة اليه كورقة على ما هو المعروف من وجوه الاشتقاق
وثانيا بالعرض من الصديق الذى هو ماخذه يتعلق بنفس القول ويحصل قبل
حصول المعنى الاول وحقيقته حصول صورة التاليف ووقوع نسبة الصديق في
القلب وهذا هو التصديق الميزاني الذى يورد في اوائل كتب المنطقى ولم
يكتف به في الايمان احد سوى التفتازانى ووقع به في الايمان بما جاء به الرسول عليه
الصلوة والسلام ونسب جملة الائمة المحققين المتقدمين وحنافى المتأخرين
الى الوهم حيث قال وجعله مغاير ^{لـ}التصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار
منوع الى اخر ما قال وقد عرفت فساد ثم لما توجه عليه الاشكال في التكليف
به والامثال لان التكليف انما يرد بالافعال الاختيارية التى يتمكن العبد من
الامثال بها والتصديق الميزاني ليس كذلك فحصل في دفعه بان الامر بالايمان
يصح باعتبار اشتماله على الاقرار وصرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع
واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الأفعال الاختيارية كما يصح
الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وانت تعلم ان الايمان نفسه مأمور به وورد
التكليف به اولا وبالذات دون رفع الموانع وترتيب المقدمات وكيف يصح ان
لا يكون التصديق مأمورا به خصوصا على راي من لم يعتبر الاقرار جزء من
الايمان وما ذكره من الاستشهاد بالعلم وكونه مأمورا به كما في قوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا هو واعلم ان الله عز يزكيم غيرنا هـ ^{بـ} بالشهادة له فان العلم بالامور به في
خطاب الشارع هو التصديق الايماني والمصنف وان طال نزاعه في اثبات التسليم مع

للمصنف رحمه الله
تعالى * شعر * نظام
بي نظام اركا فرم *
خواند * چراغ كذب
را نبود فروغى *
مسلمان خواندهش
زيرا نباشد *
دروغى را مكافات
جز دروغى * منه
رحمه الله تعالى *

الشيخ نظام الدين الهروي وادى الى ما دى اليه من المشاحنات الا انه نزاع
 لفظى فانه لا ينكر كون التصديق الايماني هو نسبة الصديق الى المخبر بالاختيار
 وذلك هو الذى عبر عنه الهروي بالتسليم والمراد التسليم الباطنى وليس
 المراد انه امر زائد على حقيقة التصديق وركن اخر منه وكون هذا النزاع
 لفظيا من هذه الجهة لا من حيث ان التصديق المميز انى هو المركب من التصورات
 الثلاثة والحكم ومن جعل التصديق الايماني عين المنطقى جعله نفس المركب من
 الامور الاربعة ومن جعله غيره جعله جزء منه فانه سفسطة هذا والله الهادى الى
 الصواب **قوله** ولا كذلك سائر الافعال فصار التفاوت في مراتب الا
 فعال الحسنة بكونه ركن اصليا لا يحتمل السقوط وهو التصديق وكونه ركن زائدا
 يحتمل السقوط وهو الاقرار وبكونه غير ركن منه وهو الاعمال وهى ايضا متفاوتة
 في كونها حسنة لعينها لا تشبه الحسن لغيره اصلا وهو الصلوة وكونها حسنة لمعنى في نفسها
 تشبه الحسن لغيره كالزكوة والصوم والحج وكونها حسنة لغيرها **قوله**
 فارتفع الوسائط **آه** ولانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن
 باعتبارها وذلك لان الوسائط هى الحاجة والشهوة وشرف المكان لا دفع الحاجة
 وقهر النفس وزيارة البيت فانها نفس تلك العبادات فكيف تكون وسائط
 حسناتها يقال الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان الحاجة وما بعد ما
 ليست كذلك لانا لانسلم ان الواسطة يجب ان تكون متصفة بما يتصف به
 ذو الواسطة بوساطتها الا ترى انهم اعتبروا في حسن الجهاد كفر الكافر
قوله فصارت تعبى امضا **آه** قيل وذلك لانها حسنة
 بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منهما كأنه
 حسن لا بواسطة امر فجعل بهن الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فهنا مقامان
 احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل
 انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهن الوسائط وانها في حكم
 العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التى ورد الامر بها ورد السيد الشريف
 قدس سره بان هنا يقتضى ان لا يكون لهذا القسم حسن اصلا للمعنى في نفسه ولا
 لمعنى في غيره اما الاول فظاهر فانه ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما فسر القائل

وأما الثاني فلان حسن الوسائط اذا لم يعتبر وجعل حسنهما كالعدم فاولى ان لا يحسن
 الغير بسببها فيكون قوله فصارت كل منها كانه حسن لا بواسطة في غاية الركائز وكلام
 المصنف رحمه الله في غاية البراءة عنه حيث لم يجعل الامور حسنة بالغير
 بل قال يشبه ان يكون حسنهما بالغير لكن ارتفع الوسائط فصارت تعبدان
 محض الله تعالى وحينئذ يتوجه عليه ما اورد به بقوله يرد عليه وجوابه ما ذكره من
 الوجهين لا ما ذكره هذا القائل لعدم استقامته انتهى لا يقال هذا انما يلزم اذا كان
 حسن الوسائط ساقطاً من كل وجه وليس كذلك يدل عليه قوله **فبالنظر الى هذا**
المعنى آه لانا نقول حسنهما ان كان باعتبار بقاء الحسن فلا تكون الوسائط ساقطة
 والا فلا يكون حسناً اصلاً على انه مخالف للكلام المصنف حيث يدل على ان ثبوت
 الحسن له في نفس الامر بالغير وكونه حسناً لمعنى في نفسه على سبيل التشبيه
 على عكس ما ذكره المصنف ولا يقال ان عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذا
 نظر الى خصوص ذلك الفعل وقطع النظر عن كونها عبادة مأموراً بها فلا
 ينافي حسنهما باعتبار كونها عبادة مأموراً بها ومعنى جعل حسن الوسائط كالعدم جعلها
 مضمحل في جنب هذا الحسن لانه لا يلزم كلامه ولا سيما في ماسياتي وجعلت من قبيل
 الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأموراً به **قوله** يرد عليه اجيب عنه بان حسن
 هذه العبادات الثلاث وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم عدم
 بناء على ما ذكرنا فصارت كأنها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت
 بها وحسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه
 مأموراً به كما هو مذهب الاشعري ولا يخفى ركائز هذا الجواب لانه اذا جعل
 الامر الذي كان الحسن لاجله كالعدم ولم يعتبر كونه مأموراً به فبأنى شيء يكون
 حسناً حتى يباحق بالحسن لمعنى في نفسه ولا يندفع به الاشكال الوارد على تقسيم
 الحسن لمعنى في نفسه على هذه الاقسام **قوله** لكونه مأموراً به بان
 يكون جهة حسنه كونه مأموراً به لا غير فلو ورد به النهي لكان قبيحاً ويكون كونه
 منهياً عنه جهة قبحه ويصح عنده ورود الامر بما هو قبيح بحكم العقل والنهي عما هو
 حسن كذلك واما نحن معاشر الخنفية فلان جعل جهة الحسن كونه مأموراً به والقبح
 كونه منهياً عنه بل انما نستدل بذلك على انه حسن في نفسه وقبيح وان لم ندر ك

الجهة الصالحة لذلك ولا يمكن العكس ﴿ قوله ﴾ يقتضى كونه عدلا واحسانا
 قيل عليه لانزاع للاشعرى في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع
 وانما انزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثوب آجلا وليس بشيئ ^ي فان مقصود
 المصنف في هذا المقام ليس الا ان ورود الامر بشيئ يدل على حسنه وكونه عدلا
 واحسانا سواء كان ذلك الحسن مناطا للمدح والثواب او لا ولا ريب في دلالة الآية
 على هذا المقصود واما كون الحسن مناطا للمدح والثواب والقبح مناطا للذم
 والعقاب فقد بين في محله وكشف عنه الغطاء بيانا تميز به الصواب والخطاء
 ﴿ قوله ﴾ فالامر بالزكوة قيل عليه لانفسلم انه امر مطلق بل العقل قرينة على
 انه امر بهالدفع حاجة الفقير ونحوه ورد بان العقل انما يكون قرينة على ذلك في
 بدء الملاحظة واما بعد التأمل فيعلم ان حسن الواسطة ساقط عن درجة الاعتبار
 فلا قرينة فيه لانعزال العقل عن كونه قرينة لذلك ﴿ قوله ﴾ فلا يحتاج الى الوضوء
 لان افتقار الصلوة الى الوضوء لكونه طهارة لا لكونه عبادة ولا يتوقف على النية
 الاوصى كونه عبادة ﴿ قوله ﴾ من القسم الاول وهو الحسن له معنى في نفسه
 والضرب الاول منه ما لا يقبل سقوط التكليف بحال ﴿ قوله ﴾ ويصرف عنه ان
 دل الدليل على احتمال سقوط التكليف به كالصلوة او على كونه شبيها بالحسن
 لغيره كالزكوة او على كونه حسنا له معنى في غيره كالجهاد ﴿ قوله ﴾ اى الذى لا
 يقبل اه الاولى ان يذكر هذا بعد قوله يتناول الضرب الاول واورد عليه بانه
 مخالف لما في سائر الكتب من ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به له معنى في
 نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف ولما ذكره شرح كلام فخر
 الاسلام من ان المراد من الضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن له عينه حقيقة
 لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن له معنى في غيره كالزكوة والمراد بالضرب
 الثانى ما يكون حسنا له معنى في غيره وبان قوله لان كمال الامر يقتضى اه دليل لتناول
 الامر المطلق للضرب الاول وقوله وكونه عبادة اه دليل اخر في هذا المنع
 ولا خفاء في عدم دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به بل انما يدل على كونه
 حسنا له معنى في نفسه ورد بان اقتضاء الامر المطلق لحسن المأمور به له معنى في نفسه

بجامع عدم احتمال السقوط والظاهر من كلام فخر الإسلام ويحتمل الضرب الثاني بدليل
 ان يكون قسما من القسم الاول كما هو عليه المصنف لا قسيما له كما هو عليه بان في تغيير
 الاسلوب في قوله وكونه عبادة دون ان يقول ولان كونه آية اشارة الى ان ذلك دليل على
 اقتضائه الحسن لمعنى في نفسه فحسب ولذلك فسر المصنف رحمه الله بقوله اشارة
 الى الحسن لمعنى في نفسه **قوله** وفي الثاني يوجب آية على خلاف فخر الإسلام حيث
 قال الامر المطلق في اقتضائه صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كال
 الامر يقتضي كمال صفة المأمور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل
 الضرب الثاني انتهى **قوله** والفرق بينهما وهو ان المقتضى مقدم على
 الامر بان يكون حسنا في نفسه اي مع قطع النظر عن تعلق الامر به وقبله لان الامر
 لا يتعلق الا بما هو حسن والواجب متأخر عنه يوجب الامر من جهة كونه مأمورا به فلا يكون
 الا بعد ورود الامر به لكن حسن العبادة بما هي عبادة ليس حسنا اوجبه الامر وانما هو
 حسن ثبت لها لكونها مأمورا بها فان حسن المأمور به عندنا من مدلولات الامر
 وانما يكون حسن العبادة من موجبات الامر بناء على ما ذهب اليه الاشعري من نفى
 الحسن العقلي فعمل الاحسن عبارة فخر الإسلام رحمه الله فتأمل **قوله** فصل
 هذا الفصل لبيان قسم ثالث من الحسن ويسمى الجامع لانه يجتمع فيه الحسن بعينه
 والحسن لغيره باعتبارين كظهر المحلوف بادائه فانه بعد ما كان حسنا لنفسه
 صار حسنا لغيره ايضا احترامنا عن هتك حرمة اسم الله تعالى ونظير ذلك
 المرأة الجميلة اذا تزينت استزادت حسنا ومن تفاريع هذا ان وجوب اداء
 العبادة يتوقف على القدرة الممكنة التي بها يتمكن العبد من اداؤها توقف
 وجوب السعي على وجوب الجمعة فيكون حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته
قوله لانه لا يليق من الحكيم اذا ابتلاء انما يتحقق فيما يفعل العبد باختياره
 فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب به واذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل
 منه كان مجبورا على تركه فيكون معذورا فلا يتحقق معنى الابتلاء وحكمة التكليف
 وقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به استعانة عن تحميل ما لا يطيقه من العقوبات
 النازلة على من قبلنا لا عن تكليفه به ووافقتنا فيه المعتزلة بناء على وجوب الاصلاح

عليه تعالى عنه عندهم ﴿ قوله ﴾ وهو غير واقع في الامتناع اه أعلم ان مالا يطيقه العبد على مراتب ما يمتنع في ذاته كجمع النقيضين وخلق القديم مبالا يتعلق به القدرة اصلا وما يمكن في نفسه ولكن لا يتعلق به القدرة الحادثة اصلا كخلق الجسم او عمادة كحمل الجبل والصعود الى السماء وما يمكن صدوره من العبد الا انه امتنع لسبق القول وجرى القضاء ومضى القدر بان يتعلق علم الله تعالى وارادته وقضاؤه على خلافه ولا خلاف لاحد في جواز عقله وقوعه شرعا كما ان الاول لا يقع ولا يجوز وفاقا وانما الخلاف في النوع الثاني فقالت الاشعرية يجوز عقلا اذ العباد مهاليكه فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج واما قوله تعالى انبؤني باسماء هو الاء ليس بتكليف بل خطاب تعجيز وقالت الحنفية لا يجوز عقلا ولا يقع شرعا لان قضية الحكمة تباها ولكن هذا مذهب المتأخرين منهم واما المتقدمون فلا يتخطون عن حدود الشرع في امثاله ولا يتصرفون في معاني الايات لعدم تعلق الحكم الناجز به والشرع لم يتكلم في جواز عدمه حتى يكون اعتقاده داخل في عقد الدين ﴿ قوله ﴾ واقع عند الاشعرى واعل نسبة ذلك اليه بناء على مذهبه من القول بالجبر في خلق الافعال وكونها غير واقعة بقدرة العباد اصلا فيكون التكليف بها تكليفا بالمحال ولا يخفى عليك انه غير مختص بايمان ابي جهل بل جميع التكليف على ذلك ركن تكليفا بالمحال نعم ذهب بعض اصحابه كابي المعالي الجويني وفخر الدين الرازي وغيرهم الى ان تكليف ابي لهب بالايمان تكليف بالمحال لذاته اذ من جملة ما علم مجيئه انه لا يوم من وتكليفه بان يصدق في ان لا يصدق وينبغي ما وجد في نفسه خلافه مستحيل بالذات قطعا ولا محالة انه خلاف النص والاجماع ولو سلم الامتناع بالذات فهو ادعائه بخصوص انه لا يوم من وانما يكلف به اذا وصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وتبابه ودخوله النار لا يدل على تأييد كفره وسوء خاتمته لاحتمال ان يدخلها بكبيرة يتركها بعد الايمان وان يكون لسبب اخر بل لمحض الابتلاء وان كان مطيعا وهذا وان لم يجز شرعا ولكن يمكن ان يجوز ابولهب ولا يستبعد هذا

﴿ قوله ﴾ قلنا لكن للعبد آه اعترافى بان العبد غير قادر فى فعله وانه غير
 صادر من تأثيره فيه وانما معنى كون العبد قادر الافعال مصدر الها باختياره باعتبار ان
 القصد اختيارى وماله الى تخصيص خلق العبد وايجاده بالقصد على ما ذهب اليه ابن
 الهمام وليس هذا الجواب على طباق ما فصله فى المقدمات الاربع فانه كان محصله اثبات
 التأثير للعبد فى الامور التى ليست بوجوده ولا معدومة على العموم فى الافعال
 والاطلاق فى التأثير وانه كان مفيد فى الجواب مع وهنه وركا كته فى الباب ولا على
 مذاق ما مشى اليه السلف الصالحون من الحنفية وغيرهم وهو ان العبد مختار فى افعاله
 وانما صادرة عنه باختياره وواقعة بفعله وتأثيره والثى هو من خواص الواجب هو
 الخلق والايجاد وافادة الوجود ولكن فعل العبد وتأثيره هو بعينه خلق الله تعالى
 وايجاده لها تقر فى مقره ان تقوم له كمن فى ذاته وصفاته وافعاله وسائر جهاته
 انما هو بالواجب فان كل حيثية من حيثياته الفعلية وكل جهة من جهاته الوجودية
 راجعة الى الله تعالى وصايرة اليه سبحانه الا الى الله تصير الامور وقد صرح الامام
 ابو جعفر الطحاوى رحمه الله فى عقيدة ابي حنيفة واصحابه ان فعل العبد هو خلق الله
 تعالى ﴿ قوله ﴾ جواب عن دليل الاشعرى اذ دليل اخر له انما يدل على ان
 ما علم الله انه لا يقع بخلاف الاول فانه عام يتناول ما علم الله انه يقع ﴿ قوله ﴾
 والعلم تابع للمعلوم اذ تهديد وتوطية لبيان ان تعلق علم الله تعالى بشيىء لا يوجب
 لونه غير مقبور لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان المعلوم اصل فى الموازنة ومناط
 للمطابقة وليس المراد من هذا الكلام ان العلم لا يتعلق الا بعد الوقوع على ما
 توهم حتى يرده عليه ان علم الله تعالى ازل والمعلوم حادث فيما لا يزال وقيل عليه
 لاجابة اليه فى الجواب بل يكفى فيه ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله
 تعالى واخباره لا يوجب كون الفعل غير مقبور للعبد لان الله تعالى يعلم انه
 يوعى من اول يوعى من باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدره فى الايمان وعدمه
 وكذا الحال فى الاخبار ورد بان فى هذا الجواب اعترافا باعتبار تبعية العلم
 للمعلوم اذ لو كان الامر بالعكس بان يكون العلم سبباً لموعى ثرا وعلة موجبة
 للوقوع وعدمه مثلاً لا يبقى للعبد اختياراً أصلاً ولما فى هذا الباب كلام اخر اوردناه فى

تصانيفنا ^ب قوله ^ب اي عن ان افسره . بهذا الان الامكان الذاتي غير كافي في كونه
مقدور اللعب وتوجيه هذا الدليل للاشعري بان ابا جهل مكلف بالايمان وهو
تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يوء من
فقد كلف بان يصدق في ان لا يصدق وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالمتنع
بالذات فضلا عما لا يطاق مناقض لما سبق من المصنف من ان التكليف بالممتنع
لذاته غير واقع اتفاقا منه ثم الجواب عنه بان تكليفه بجميع ما نزل الله انما
كان قبل الاخبار بانه لا يوء من وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق
سفسطة لان الايمان لا يختلف باختلاف الاشخاص والازمان لانه حقيقة واحدة بل
الجواب ان الايمان تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به من عند
الله تعالى وهو امور لا تخص فيمكن فيه الاجمال لكن لو دعي داع الى الالتفات الى
التفاصيل وجب في الجمع اعطاء حكمه وايضا فظهر من التصديق فيجوز ان يكون
مجيئه عليه السلام بعدم تصديق ابا جهل غير معلوم له ^ب قوله ^ب وعنده آه
نقض لدليل الاشعري بانه يلزم عليه ان يكون جميع التكليفات تكليفا بما لا يطاق
لانه لا مدخل لقدرة اللعب في افعاله اصلا ^ب قوله ^ب على ان الاصلح واجب على آه
الاصلاح للعب عليه سبحانه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في وجوب الاصلح الاحسن
بالنسبة الى كل الكائنات عنه سبحانه بعلمه وارادته وقدرته واختياره قال المصنف
في تعديل العلوم ان افعاله تعالى يترتب عليها الحكم على سبيل اللزوم عقلا بمعنى
عدم جواز الانفكاك تفضلا لا وجوبا وقال ابو المعين في تبصرة الادلة ان ارسال
الرسول عند اصحابنا في حيز الواجبات لا بمعنى انه واجب على الله تعالى بايجاب
اصداو بايجابه على نفسه بل بمعنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود
ويستحيل ان لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات الحكمة والى هذا القول ذهب
جميع من يقول بالحسن والقبح العقليين و ابو العباس القلانسي من اصحاب
الحديث هذا كلامه وقال ابو البركات في عمدة العقائد هو في حيز الممكنات
بل في حيز الواجبات هذا ولا شك ان الوجوب بالاختيار لاينا في الاختيار وهذا
هو المذهب المقرر عند الحنفية شكر الله مساعيهم وبالجمل ان الاصلح يجب عنه

سبحانه بعلمه وارادته وقدرته وجوده وكرمه ويكون في فعله منعماته فضلا وعسنا
 لانه ديانا عليه للعبد بحيث لو لم يفعله لكان ظالما جارا كما ذهب اليه المعتزلة
 فيما وجبوه على الله تعالى عما يقوله الظالمون ﴿ قوله ﴾ لانه قد ينفك اه قيل
 عليه هذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة
 هو وجوب الاداء لانفس الوجوب قل السيد الشريف كون وجوب الاداء مشروطا
 بالقدرة بناء على ان نفس الوجوب مستلزم لوجوب الاداء فمنع ذلك وبينه بان
 نفس الوجوب ينفك عنه وجوب الاداء الذي هو التكليف فلا يكون نفس
 الوجوب تكليفا ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا بالقدرة ﴿ قوله ﴾ شرط لاداء
 كل آه اي لوجوبه ﴿ قوله ﴾ فامكان القدرة لاحاجة في استخراج هذه الخلافة
 الى التزام القدرة بالمتوهمه والحق انها غير كافية لصحة التكليف ولكن العلماء
 استحسنوا الديانة بالوجوب في هذه المسئلة احتياطا لان اثبات شيء ليس عليه
 اولى من ان يترك ما عليه ولهذ لم يكن عاصيا بترك الشروع في الجزء الاخير
 اتفاقا ذكره السيد الشريف ولم يعتبر وما في الحج بلا زادور احلة وفي صوم الشيخ
 الفائي وعلى الركوع والسجود في المقعد وزوال العصى مع كونها اقرب من
 امتدادا لوقت ولم يؤثر وفيها طريقة الاحتياط للمخرج وقيل لتعذر القضاء
 في هذه الصور لان الغرض من اعتبار امكان القدرة وجوب القضاء وهو متعذر
 لان جميع سني العمر بعد الوجوب وقت الاداء والشيخ الفائي ان قدر على
 القضاء بعد الافطار والفدية لم يكن فانياها في كذا المقعد والاعصى اذا صار قادرا
 بصير احمى وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ما صلى سابقا ﴿ قوله ﴾ كما في
 مسئلة الخلف آه هذا من رد الخلافة الى الخلافة فان زفر رحمه الله لا يسلم ذلك
 ايضا بل يشترط امكان البر عادة كما شرطوا امكانه عقلا والتفصيل ان ابا حنيفة
 ومحمد ارحمهما الله شرطا في الانعقاد امكان البر وكونه متصور الوجود عقلا
 وزفر رحمه الله مع ذلك شرط امكانه عادة خلافا لابي يوسف رحمه الله فانه لا
 يشترط اصلا لاعادة ولا عقلا ففيما حلف والله ليقتلن زيدا عالما بموته يحث عند
 الائمة الثلاثة خلافا لفر لا مكانه عقلا وامتناعه عادة وغير عالم بموته لا يحث

خلافا لابي يوسف رحمه الله وان كان القتل ممتنعا في هذه الصورة عادة وعقلا فانه
 لا يشترط الامكان وذلك لان انعقاد اليمين في هذه الصورة على ازالة الحيوة
 السابقة على الموت وقد زالت بالهوية فلا يتصورا عادتها بخلاف الصورة
 الاولى فان انعقادها على الحيوة التي يخلقها الله فيه بعد ذلك وهو ممكن البتة
 والمسئلة شهدت بان الائمة العظام متفقون على القول بامتناع اعادة المعدم
 بعينه وان عاندا خلاف اهل الكلام وجادلوا فيه بالبطل ولا اعتبار بهم وحجتهم
 داحضة عند ربهم **قوله** **﴿** اذ لو كانت سابقة مانا آه ولو وجدت بعد الفعل
 لم يكن مقدورا بمعنى ما يصح ان يتعلق به القدرة ويصح صدوره بتاثيرها
 على ما ذهب اليه الاشاعرة والحق ان القدرة ليست صفة مؤثرة وانما هي صفة
 مصححة المصدور عن المحل ولو سلم بالفعل بعد التواجد مقدور بمعنى الصادر
 بالقدرة والفاعل قادر عليه مصدر له **قوله** **﴿** يناقض آه لان الزاد
 والرا حلة ليست عبارة عن سلامة الاسباب والالات بل هما من قبيل الاسباب اذ لا يتم
 البيت سببا للحج الا بهما **قوله** **﴿** ما يوجب اليسر على الاداء ووجه بان على
 للظرفية بمعنى في كما في قوله تعالى ودخل المدينة على حين غفلة من اهلها وقوله
 ماتتوا الشياطين على ملك سليمان اي في ملكه على ما صرح به في معنى اللبيب
 وغيره لان اليسر والعسر انما يكونان على العبد قال الله تعالى عسير على
 الكافرين غير يسير وقيل والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد
 ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة كرامة من الله تعالى ومنه منه مرة اخرى **قوله** **﴿**
 نوع نظرا جيب عنه بالتزام الفوات في صورة الهلاك فانه لا محذور فيه لانه
 مافوت على احد ملكا ولا يد ابل المال حقه ملكا ويد او انما هي الفقير في ان
 يعين محلا للصرف اليه واصحاب المال الخيل في اختيار ماشاء من المال
 والزكوة من الامورات المطلقة لا تستلزم الفور فلا ياثم بالتأخير وبان معنى
 انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا
 وسهولة فلو اوجبهناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة
 والتضييع فيصير عسر وليس المراد ان نفس اليسر يصير

عسر افانه محال عقلا فليتامل انه الميسر لكل عيسر ﴿ قوله ﴾ فعلى التراخي
 اهليس مراد الخفية من التراخي ان موجب الامر الاتيان متراخيا عن الوقت
 الذي ورد فيه الامر حتى يلزم عليهم ان لا يتحقق امر التراخي ولو بقرينة اذ لم
 يات امر قط يوجب التأخير عن ذلك الوقت وان يتحقق الواسطة بين الفور
 والتراخي بل مرادهم انها هو ما ذكره المصنف وهو موجب اللفظ وقضية البرهان
 ﴿ قوله ﴾ وقسم آخر مشكل اهليس المراد من اشكاله عدم العلم بحاله بل المراد
 فضله من وجه لعدم استغراق افعاله او قاته دون وجه لانه لا يسع فيه الاصح واحد
 والمراد من المساوات مساواته من كل وجه من الفضل فضله ومن كل وجه فلا وجه لاعتبار
 العلم في التقسيم بان يقال اما ان يتضييق الوقت اولا والثاني اما ان يعلم فضله
 كالصلوة واما ان يعلم مساواته فانه ليس بشيء ﴿ قوله ﴾ ظرف للهودى
 لاحتباطه به وفضله عليه وشرط الاداء لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه وتأثيره في
 وجوده وليس شرطاً للهودى لعدم اختلاف نفس الهيئة باختلاف الوقت بل
 انها تختلف صفة الاداء والقضاء ﴿ قوله ﴾ وسبب الوجوب آهنا مذهب
 بعض المتأخرين من مشايخ ماوراء النهر بمعنى انه مترتب عليه كانه الموتر
 فيه بالنظر اليه تيسيرا من الله تعالى للعباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة
 كالملك بالشراء والمذهب المنصور الذي يتطارد عليه الادلة ويتعا ضد
 الكتاب والسنة هو مذهب اليه ائمتنا الاولون ومشايخنا السابقون ان سبب
 وجوب العبادات هو نعم الله المترادفة علينا قال الشيخ عبد العزيز في الكشي
 اما المتقدمون من اصحابنا رحمهم الله فقالوا اسبب وجوب
 العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى
 اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها
 فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضى بها شكرا
 لسواها نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمة
 وان قلت مدة عمره او طالت وهذا الان شكر النعمة واجب بلا شك عقلا ونصا
 على ما قال تعالى ان اشكر لى ولو اليك وقال عليه الصلوة والسلام من ازلت

اليه نعمة فليشكرها في نصوص وردت فيه وكل عبادة صالحة لكو نها شكر النعمة من النعم وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روى انه عليه الصلوة والسلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر قال افلا كون عبدا شكورا اخبر انه يصلى لله تعالى شكرا على ما انعم عليه ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة منها ايجادهم من العدم وتكريمهم بالعقل والحواس الباطنة ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل له به امن القلب والانتقال من حالة الى ما يخالفها من نحو القيام والقعود والانحناء ومنها ما يصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات ومنها صنوف الاموال التي بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فلهي حسب اختلافها وجبت العبادات فالايمان وجب شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذي هو انفس المواهب التي اختص الانسان بهامن بين سائر الحيوانات وغيرهما من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر المنعم واجب فكان النعم معرفة له وجوب شكر المنعم بواسطة المعرفة وهي العقل وهذا معنى قول الناس ان العقل موجب اي دليل معرف لوجوب الايمان بالنظر في سببه وهو النعم بالعقل ووجبت الصلوة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف بها بالحقة من المشقة قدر الراحة التي ينالها بالقلب على حسب ارادته اذا النعمة مجهولة فاذا فقد عرفت ووجوب الصوم شكر النعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بهامدة فيعرف بها بقاسي من مرارة الجوع وشدة الظم في الهواجر قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة ووجبت الزكاة شكر النعمة المال فيعرف بها بيجد طبيعته من المشقة في زوال المحبوب الى من لا يتحمل له منة ولا يكثر له عددا ولا يطمع منه مكافات قدر ما حول من اصناف المال واولى من البسطة في فنونها وجب الحج شكرا للنعمة ايضا فان الله تعالى لما اضاف البيت الى نفسه كرامته واطهار الشرفه وصار امان الخلق لحرمة فوجب زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران ويعرف بمقاسة شدايد السفر قدر القلب في النعم في حالة

الاقامة بين الامل والاو لا دفثبت بما ذكر نا ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام ابو اليسر وشيخ الاسلام علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله اعلم انتهى مافى الكشف الكبير بعبارة ويدل على ذلك قوله تعالى خالق كل شىء فاعبدوه وقوله سبحانه يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم لعالم تتقون الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وقوله جل ذكره يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منه رجالا كثير او نساء الى غير ذلك من الايات البينات والحجج الواضحات **وقوله** لقم الصلوة آه دلالة على المدعى تتوقف على كون اللام للتعليل وهو ممنوع فان اللام الجارة ترد على معان كثيرة وجعل البيضاوى وغيره فى هذه الآية المتأقبت وقال مثلها فى ثلاث خلون وفى القاموس بمعنى بعد وقال وبمعنى عند كتبه الخمس خلون وتسمى لام التاريخ وقال ابن الهمام وهو استعمال محقق فى اللغة يقال فى التاريخ باجماع اهل العربية خرج لثلاث بقين ونحوه وعلى ذلك قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وهو المفهوم من قوله عليه السلام فى حديث جابر هذا حين دلكت الشمس فيكون المعنى بعد زوال الشمس وبه قال ابن عباس وابن عمر وابو برزة الاسلمى من الصحابة وابو جعفر محمد بن على الباقر والحسن البصرى وقتادة والضحاك واختاره ابن جرير وهو رواية عن ابن مسعود رضى الله عنه وفى رواية عنه انه فسر بهروب الشمس وقال حين غربت هذا حين دلكت اخرجه محمد بن الحسن فى كتاب الآثار عنه واليه ذهب مجاهد وعبد الرحمن بن زيد بن اسلم واخرج الطحاوى عن ابي هريرة فانه لما سئل عن الصلوة الوسطى قال سافر عليك القرآن حتى تعرفها اليس يقول الله عز وجل فى كتابه اقم الصلوة لدلوك الشمس الظهر الى غسق الليل المغرب ومن بعد صلوة العشاء العتمة ويقول وقران الفجران قران المجران مشهود دائم قال حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى هى العصر هى العصر قال الشيخ سيف الدين ابو المعين النسفى فى طريقة الخلاف ان اللام فى قوله تعالى اقم الصلوة

وقوله تعالى لا من عمل
لهم ولا هم يحلون لهن
* منه رحمه الله تعالى

لدلوك الشمس وقوله عليه الصلوة والسلام صوموا لرؤيته ليست للتعليل
 لانها لاتصاح لذلك اذ هي داخلة على الروية دون الوقت وهي ليست بعلة
 بالاجماع فمالم يدخل فيه اولى ان لا يكون علة فان قلتم المراد ما يثبت بالروية
 وهو الشهر قلنا اتعنون به ان الوقت الذي وجدت فيه الرؤية سبب لصوم
 جميع الشهر ام تعنون ان كل يوم سبب على حدة للصوم فان قلتم بالاول فقد
 اقررتم ببطلانه وان قلتم بالثاني فكيف عبر بالرؤية عن هذه الاوقات وهل في
 اللفظ ما ينبيء وضعا او دلالة ان يذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم يوجد
 بعد ثلاثين يوما او عشرين يوما من وقت الروية فان قلتم نعم فقد ادعيتكم
 ما يعرف كل جاهل ببطلانه وان قلتم لا فقد ابطلتم الاستدلال بالخبر وكذا في قوله
 تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اليس تعنون بهذا ان العلة هي وقت الدلوك
 ام جزء واحد من الزمان هو معصوم عند الدلوك فان قلتم بالاول فقد تركتم
 منه هبكم وان قلتم بالثاني فنقول اي دلالة في الدلوك الذي هو فعل الشمس في زمان
 مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعيين بل على اجزاء متجددة يتعين
 بعضها سببا عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب عندكم اقيه دليل على
 ما زعمتم من حيث العقل ام من حيث اللغة فاي الامرين ادعيتكم كلفتم ببيانه ولن
 تقدر واعليه ثم قال وورد الحديث لبيان ان الصوم المأمور به في الشهر يوءدى
 فيه بعد دايامه في الزيادة والنقصان لا لبيان السبب وعجى اللام للوقت كثير
 شايع في الشرع واللغة قال عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضاء لكل صلوة اي
 لوقت كل صلاة وقالت الخنساء تذكر في طلوع الشمس ضحرا واذكره لكل مغيب شمس
 اي لوقت مغيبها هذا ولا يرد عليه ان وقت الرؤية والدلوك ليس بوقت للصوم
 والصلوة لما مر ان اللام لام التاريخ بمعنى عند وهو المراد من التوقيت
 فيكون المعنى بعد الرؤية والدلوك **قوله** الى الاختصاص الكامل
 ويكفى فيه الظرفية **قوله** لكن مجموعها ولو سلم ان هذه الامور تفيد الظن فانما يفيد
 المجموع القطع اذا استند بالحجية الى المجموع من حيث هو مجموع كالخبر المتواتر
 واما اذا كان كل منه دليلا على حدة فلا ولهذا لا يصح الترجيح بكثرة الادلة

﴿ قوله ﴾ ولتغيرها حيث يصح في وقته الكامل ويكره في الناقص وتفسد في غير ذلك وفيه نظر اذ لانقص في الوقت حقيقة لانه وقت كسائر الاوقات وانما يتطرق النقص الاركان والاعمال لوقوعها مشابهة بعبادة الكفار لغير الله تعالى ولذلك ورد النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة ويرد عليه ايضا من صار اهلا لصلوة وقت مكروه فحسب ثم لم يصلها فيه فلا يجوز قضاؤها في وقت مكروه مثله فان السبب في حقه لا يمكن جعله كل الوقت حين خرج اذ لم يدرك مع الاهلية الا ذلك الجزء بخلاف ما لو قضى ما قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان اثم الان وجوبه ضرورة صيانة المودى عن البطلان ليس غير والاصون عن البطلان يحصل مع النقصان على ان من ضرورته تحول ما يلزمه من النقص هذا على انهم انما جعلوه سببا لنفس الوجوب والمتغير هو الاداء او المودى ﴿ قوله ﴾ ولتجدد الوجوب آه احتجاج بالدوران وقد حكم عليه في ركن القياس بالبطلان وعند من اعتبر الاحتجاج به صحيحا فمفاده انما هو الحسبان لان دوران الشيء مع الشيء امارا تكون المدارعة للدائر هذا ﴿ قوله ﴾ ولبطلان التقديم عليه آه اي تقديم الصلوة عليه لا وجوبها فانه مما ليس في وسعه ﴿ قوله ﴾ فان التقديم على الشرط آه دفع لما يقال ان بطلان التقديم لا يدل على السببية لجواز ان يكون ذلك لكونه شرطا فقط قيل عليه بطلان تقديم المشروط على شرطه ضروري واظهر من بطلان تقدم المسبب على سببه لجواز ان يثبت الشيء باسباب شتى ورد بان صحة الاداء لا تتوقف على شرط نفس الوجوب كما لا تتوقف على شرط وجوب الاداء ولما ثبت بطلان التقديم على الوقت علم انه لا ينتفاء السبب ولا يخفى مافيه وبان التوارد في السبب باطل على ما بين في محله بانحاء الثلاثة بل اريب واللازم الاعم لازم الاعم نعم يجوز ان يكون البطلان لكون الوقت شرطا للاداء وجوابه ما ذكره صاحب الكشف بان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجع جانب السببية كما مشترك يصالح دليلا على احد مدلوليه بهيمنة القرينة وانت خبير بمافيه ﴿ قوله ﴾ وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل ليس بمؤثر اصلا

وما ذكره من المعنى ليس هو معنى التأثير في شيء ﴿ قوله ﴾ كالنار في الا
حراق آه النار مؤثرة حقيقة عند الحنيفة وسبب الاحراق طبعاً وهو لا يتأني
استقلال الباري تعالى في الخلق والايجاد اصلاً وهذا من المسائل التي خالفهم
الاشعرية كما ان الحال على هذا المنوال في خلق الافعال قال الشيخ احمد السر
هندي في المكتوب الثمانين ومائتين المختار تأثير القدرة الحادثة في اصل الفعل
ووصفه معاذلاً معنى للتأثير في الوصف بدون التأثير في الاصل ولا محذور في
القول بالتأثير وان كبر ذلك على الاشعرية اذ التأثير في القدرة ايضاً
بإيجاد الله سبحانه كما ان نفس القدرة بإيجاده تعالى ايضاً ومذهب الاشعرية
داخل في دائرة الجبر في الحقيقة اذ لا اختيار عنده حقيقة ولا تأثير اصلاً هذا كلامه
ثم بين الفرق بين المذاهب بما حاصله ان المذهب الحق ان العبد فاعل باختياره
ومؤثر في فعله حقيقة وينسب الفعل اليه حقيقة وان مذهب الاشعرية ان قدرة
العبد مدار محض والفعل ينسب اليه حقيقة وان لم يكن الاختيار والفعل ثابتاً له
حقيقة وان مذهب الجبرية نفى الفعل عن الفاعل حقيقة ونفى الاختيار والقدرة
حقيقة وان مذهب المعتزلة ان افعال العباد حاصلة بقدرة العبد وحدها وهو
مستقل فيها هذا وقال ابن الهمام المحقق رحمه الله ان القول بان تعلق قدرة العبد
بالفعل لا على وجه التأثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن
انما نفهم من الكسب انتحصيل وليس هو الا الادخال في الحصول والموجب للجبر
المحض ليس سوى القول بانه لا تأثير للعبد في فعله وهو باطل لا محالة ﴿ قوله ﴾
اشتغال ذمة المكلف والذمة هي العهد ونقضها يوجب الندم قال الله تعالى لا يرقبون
في موعن الا ولا ذمة اي عهد او قال عليه السلام وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله
فلا تعطوهم والمراد بها في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق وهي محل
الوجوب وبها يثبت الاهلية قال الاخسيكشي في اصوله الادمى يولد له ذمة صالحة
للو جوب له وعليه باجماع الفقهاء وقل في التحقيق حتى يثبت له ملك الرقبة
وملك النكاح بشر الاولى وبتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي
وهو رد لما ذكره بعض من لم يشمر رابحة الفقه في مصنفه في اصول الفقه ان تقدير

المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التي لاجابة في الشرع
 والعقل اليها بل الشرع مكنه بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول
 عرفا وشرعا فقال الشيخ رحمه الله هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للا
 جماع انتهى كلام التحقيق ويريد بمن لم يشم رايحة الفقه فخر الدين الرازي
 امام المتكلمين والاشتغال يحصل بقيام الاهلية وصلاح المحل وانعقاد السبب
 وهذا نفس الوجوب ويترتب عليه وجوب الاداء وللأول تقدم في اعتبار العقل
 وسبق في الملاحظة وعلية للثاني فانه لو لم يكن نفس الوجوب سابقا لأي شيء
 يجب ادائه وهذا مومر اد صاحب الكشفي من قوله اشتغال الذمة بوجود الفعل
 الذهني ووجوب الاداء عبارة عن لزوم اخراج ذلك الفعل الى الوجود وهو في
 محاذات وجوب الثمن بالشراء ووجوب ادائه بعد المطالبة وليس المراد منه
 تصور من عليه الوجوب او تصور احد غيره ولا ان المراد يجب وقوعه بدون
 ان يجب ايقاعه من المكلف بل هما شيئان في اعتبار العقل مع نسبة الترتيب بينهما
 وقد يقال ان وقت الواجب في الصلوة لما كان موسعا لم يعتبر في نفس الوجوب
 زمان معين بل اكتفى بزمان ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث
 اعتبر فيه زمان معين وهو عند الشروع او حين تضيق الوقت وما قيل ان
 الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب
 الاداء لزومه في زمان مخصوص ليس بشيء علبعد عن قصد القوم لان ما ذكره ليس
 فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا
 ومقيدا ﴿ قوله ﴾ وايضا اشارة الى افتراقهما في الوجود ﴿ قوله ﴾ لعدم
 الخطاب قيل عليه يلزم ان لا يكون صوم المريض والمسافر ادائا للواجب واتيانا
 بالما مومر به ورد بان نفس الوجوب ثابت في حقهما بتحقيق السبب وهو نعم الله
 تعالى او الوقت وانما اللازم من انتفاء الخطاب انتفاء وجوب الاداء وقوله تعالى
 فعنة من ايام اخر تأخير الاداء الى وقت اخر ولا نسلم انه غير مامور به وما قيل ان
 عند الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير مبني على عدم
 الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء على ما ذهب اليه الشافعية وبعض

الحنفية وانت تعلم ان ذلك بعد الاعتراف بالفرق بينهما في الواجب المالي بان
الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال ما ليس ينبغى اذ نقول ان الواجب هو
الصلوة والاداء فعل في تلك الهيئة بلافرق وكون المال امرا موجودا في الخارج بنفسه
لا يغيب لان تعلق الوجوب بنفس المال ما لا يتصور بل تعلق حق البائع بنفس
وجوبه والاداء فعل في هذا الحق ﴿ قوله ﴾ من وجوب الاصل الذي هو نفس
الوجوب ولا بد من ان يكون ذلك ثابتا حتى يتصور وجوب ادائه وادائه
﴿ قوله ﴾ لما ذكرنا من عدم الخطاب لان خطاب من لا يفهم لغو قيل عليه اللغو
انهما يلزم ان لو كان مخاطبا في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل
بعد الانتباه ورد بان الخطاب انما يكون بفهم المخاطب ولا فهم له حالة النوم ونفس
الوجوب ثابت في تلك الحالة ومعنى خطاب المعلوم انه يتوجه اليه الخطاب
السابق على وجوده بعد دخوله تحت الوجود وثبوت الاهلية له لبقاء الشريعة الى
قيام الساعة ثابتة في الصحيح وفي اذهان الحفاظ وثبوت امره صلى الله عليه وسلم في
حق من وجد بعده ليس باعتبار اللفظ الصادر من فيه صلى الله عليه وسلم بل
باعتبار وصول اللفظ الى اللفظ المعنى الذي يدل عليه لفظه صلى الله عليه وسلم على
ان هذا يجعله العرف نفس لفظه صلى الله عليه وسلم
فقد صدر امره عليه السلام اياه وبلغ اليه وهو موجود فاهم لخطابه وممكن من امره
وان لم يكن كذلك في عصره عليه السلام ﴿ قوله ﴾ ثم اذا كان الوقت اه هذا
الاستدلال اوردته المصنف رحمه الله لاثبات من هبه الذي اختاره وهو ينتهض
حجة لما ذهب اليه الائمة المتقنون والفقهاء المحققون من ان الوقت ليس بسبب
للو وجوب على ما فصلناه في ناظورة الحق وغيرها ﴿ قوله ﴾ فالجزء الذي اتصل
به الاداء ولا يخفى عليك ان هذا يلزمه كون الصلوة التي هي المسبب عن الوقت
معرفا لسببه وهو عكس الموضوع وقلب المجموع ومفوت للمقصود الذي هو
التعريف بما هي علامة له هذا على انه لا تقدم للجزء المقارن له عليها ﴿ قوله ﴾
فان اعترض الصحيح انه وقت كسائر الاوقات لانقصان فيه ولا فساد وانما
النقصان في العمل لوقوعه مشابها لعمل عبدة الشمس لمقارنته الغروب فلا يرد
انه لو ترك بعض الواجبات صححت الصلوة مع نقصانها ويتأدى بها الكامل لان

ترك الواجب لا يدخل النقص في الاركان ولا ان الكافر والمجنون والصبي
والحايض اذا صاروا اهلا في الجزء المكروه وقضوا في وقت مكروه لا يجوز مع ان
السبب في حقهم ليس الا الجزء الذي ادركوه مع الاهلية وذلك لان الثابت
في ذمتهم كامل اذ لا نقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير ان تحمل
ذلك النقص ضروري لو ادى فيه لانه مأمور بالاداء فيه فذات الوقت عدم
الضرورة فلا يخرج عن عهده الا بكامل بخلاف ما لو قضى في وقت مكروه ما
قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان
اثمالا وجوبه لضرورة صيانة الموءدي عن البطلان وهو يحصل مع النقصان
وكذا سجدة التلاوة وصلوة الجنازة لانه مخاطب بالاداء موسعا ومن ضرورته تحمل
ما يلزمه من النقص لو ادى عند التلاوة والحضور ﴿ قوله ﴾ لما كان الوقت
آه قيل عليه كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني ورد بمنع معنى
السببية في لما بل هو بمعنى اذا يدل على مقارنة امر الامر ولو سلم فلا تساع سبب
لجواز شغل الوقت بالاداء على انه يجوز ان يكون الجواب قوله في معنى وقوله
جاز يكون صفة لقوله متسعا لا جواب لما ﴿ قوله ﴾ واما الفجر فن آه قيل عليه
شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الاداء الكامل معتذر
على ما ذكره فعند الاتيان بالعزيمة اعنى شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال
اعتراض الفساد بالضرورة ورد بان مراده من الاقبال على الصلوة هو استيعاب
الوقت بالصلوة والمراد من اعتراض الفساد بالطلوع والغروب وقوع الاداء مشابها
 لعبادة الكفار لا وقوعه خارج الوقت ولا يكون مخالفا لمقتضى كلام القوم الذي
هو وقوع بعض الاداء في وقت مكروه كما بعد طلوع الشمس وما قبل المغرب
وقد يفرق بينهما بان في الطلوع دغرا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها وبيان
العسر يخرج الى ما هو وقت في الجملة بخلاف الفجر ﴿ قوله ﴾ فكل الوقت سبب
آه يخالف ما تقر عندهم ان ما هو سبب للاداء هو سبب للقضاء والالم يكن قضاء
لما سبق من الواجب بل اداء لما وجب بسبب آخر وما قيل
﴿ قوله ﴾ فوجب القضاء بصفة الكمال لانه لما صار ديننا في النعمة ثبت بصفة

الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيها
 بعبادة الكفار فاذا مضى خاليما عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيتها فكان الوجوب
 ثابتا بسبب كامل كذا حققه شمس الائمة السرخسي وابن الهمام رحمهما الله
 ﴿ قوله ﴾ وقت الغروب اشارة الى ما ذكره في شرح الوقاية من انه يصح قضاء
 الفوايت بعد العصر الى المغرب ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في
 صحيح مسلم انما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتحرى طلوع الشمس
 وغروبها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحروا بصلواتكم طلوع الشمس
 ولا غروبها فتصلوا عند ذلك ولعل المراد هو الصلحة مع الكراهة لاحاديث في
 الصحيحين تقتضي كراهة الصلوات فيها وقال ابن الهمام وهي ان كانت لنقصان
 في الوقت منع ان يصح فيه ما تسبب عن وقت لانقص فيه لانه وجب كاملا فلا
 يتأدى ناقصا وصرح الزيلعي بعدم الصلحة ﴿ قوله ﴾ لم يتعين بتعيينه نضا
 بان يقول عينت هذا الجزء الاول وقيل بان يقول عينت هذا الجزء للسببية وقال
 السيد الشريف هذا ليس يستدعي لان تعيين كون الجزء للسببية ليس
 في وسع العبد ﴿ قوله ﴾ فتعين فعلا كالحياره قيل بان يؤدي الصلوة في اي
 جزء يريد فیتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فان
 الواجب احدا لامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيىء منها بتعيين
 المكلف قصد او لا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه
 قال السيد الشريف قد سسر ه هذا الحصر لم يقع في موقعه لاقتضائه ان يكون
 المؤدى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو احد الامور يتأدى به
 لاشتماله على الواجب وكذا قوله ويتعين بفعله في الموضعين ليس كما ينبغي
 ﴿ قوله ﴾ ومعرفة بالوقت آه اختلاف شراح كلام فخر الاسلام في تفسير قوله
 لانه قد عرف به فبعضهم جعله من المعرفة واخرون من التعريف واليه ذهب
 المصنف رحمه الله حيث قال الامساك عن المفطرات آه قيل عليه دخول الوقت
 في تعريف الصوم لا دخله في المعيارية الابتكاف بان يكون المراد الدخول
 على وجه مخصوص وهو ان يكون الامساك الشرعي مقارنا لجميع اجزاء النهار

غير زايد ولا ناقص وهذا يقتضى المعيارية وردبانه لما كان الصوم عبارة عن
الامساك المذكور على الوجه المخصوص يكون النهار معياره بلا تكلف اصلا
﴿ قوله ﴾ وسبب الوجوب قال في التقويم شهود الشهر سبب الا ان الدليل
قام لنا باباحة الاكل ليالى الشهر كله وانه لا يكون فيها الصوم فعلم ان المراد بالشهر
ايامه وقال شمس الاثمة السر خسى السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر
من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه
لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر
ثم من قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية
اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى
قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت
وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية
اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من
كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان
سببية شهود الشهر مطلقا ويؤيد قوله كون سبب الوجوب خارجا عن محل الاداء
لوجوب تقدم السبب على المسبب فلو كان اول جزء من كل يوم سببا لوجوبه
لم يكن الايام معيار للصوم والاجماع على خلافه ﴿ قوله ﴾ فيه نظر اوجب عنه
بان الكلام في المرئى الذى لا يطبق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما
الذى يخاف ازديا المرض كالحمل فان الرخصة تتعلق في مثله بالحق ازدياد
المرض لا بحقيقة العجز دفعا للمرض فهو كالمسافر بلا خلاف وهو محمل كلام الكرخي
رحمه الله في عدم الفرق بينهما ﴿ قوله ﴾ لكن الاطلاق في المتعين تعيين
هاصله ان تعيين المحل ثابت عن الشارع وهو الزمان لقبول المشروع المعين
ولازمه نفى صحة غيره وفيه نظر فان محمد ارحمه الله قال في الصلوة ان بطلان
الوصف يوجب بطلان الاصل والفرق بين الصوم والصلوة تحكم والزام التعيين
للمكلف ليس لتعين المشروع للمحل بل يثبت الواجب عن اختيار منه في ادائه
لاجبر او قد قال النبي عليه السلام انها الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى ومن

ينوى في رمضان صوما مطلقا و اجبا اخر او نفلا فقد ترك ما وجب عليه من قصد
صوم رمضان فصار عاصيا غير ممثلا للامر و قولكم المتوحد في البيت ينال باسم جنسه
كزيد ينال بياحيو ان و يار جلا ان اردتم ان ذلك فيما اراد بقوله بياحيو ان زيدا مثلا
فهو صحيح وليس نظيره الا ان يرى به مطلق الصوم الذي هو متعلق النية صوما مامع انه لا
يتصور في النية التي هي عمل القلب ليس من المتنازع فيه لانه قصد صوم رمضان بذلك
و ان اردتم انه فيما اراد به فردا ما ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى
ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعمى يار جلا خذ بيدي من غير ان
يرى شخص بعينه فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصده بل ما يطلق عليه
الاسم سواء كان ذلك او غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لاعتقاده قصد اليه اذ
الفرض انه لم يقصد بعينه فيكون حينئذ جبر اولاد في العبادة من الاختيار واختيار
الاعم ليس اختيار الاخص بخصوصه و اذا بطل في المطلق بطل في ارادة النفل او
واجب اخر بطريق الاولى لان الصحة بهما انما هي باعتبار الصحة بالمطلق بناء على
لغو الزائد عليه فيبقى هو و به يتأدى على ان فيهما صريح المخالفة بارادة غير
رمضان نعم هذا يصح في يوم الشك لانه المأمور به فيه ولكن يمكن ان يقال ان
المراد من الصحة بمطلق النية هو ان ينوى الامتثال لامر الله تعالى خالصا رضاه
من غير ان يخطر بباله صفة الفرضية وغيرها وفيه تأمل بعد قوله فقال اخر
يا انسان اه قال السيد الشريف قدس سره المطابق للمقام يا انسانا اذ لا يبنى
اسم الجنس في النداء على الضم الابعد القصده و تعيينه بهمين قوله
يكون صومه من زمان النية ولو بعد الزوال قال العلامة السروجي رحمه الله
التجزي في النفل ليس قول المشافعي بل نسب الى المروزي من اصحابه قال النووي
اتفقوا على تضعيفه وقال الماوردي و ابو الطيب هو غلط و قال بعض المحققين
التجزي قول احمد بن حنبل و هو الراجح لان قوله عليه السلام اني اذا صائم يقتضى
انشاء الصوم من حين نوى لان الامساك عن المفطرات نهارا انما يوجب عليه
بالنية و الامساك في اول النهار قبل النية لم يقع ما جورا عليه فلا ينتقل ما جورا
عليه لان النية انما تؤثر في المستقبل لا فيما مضى و الاستصحاب المعكوس باطل

وفي التلويح المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النقل
 بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من
 اول اليوم وينال ثواب صوم الجميع كن ادرك الامام في الركوع وورد عليه
 بانه يخالف ما ذهب اليه في الغرض من فساد الجزء الاول الواقع بلانية وشيوعه
 في جميع الاجزاء **قوله** ولكنه ليس بمعيار آه قيل عليه صحة التطوع مبنية
 على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فنكره
 في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قال السيد الشريف بل كما ينبغي لانه
 تصريح بعدم المانع يعنى لو تحقق المانع ههنا لكان شبيها بالمعيار وهو ليس بمانع
 فكان هذا منه بيان للمقتضى ونفيا للمانع **قوله** في ان الكفار هل آه قيل
 ترجمة الفصل بما ذكره خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها
 فكيف يكون مخاطبها واجيب بان الصحيح من المذهب ما ذهب اليه العراقيون
 من اصحابنا الحنفية بانهم مخاطبون بالعبادات وامورون بادائها وعدم صحة
 العبادات عنهم لا يقتضى عدم الوجوب عليهم قال ابن الهمام والمسئلة ليست
 محفوظة عن المتقنين وانما استنبطها مشايخ بخارا من بعض تفريعاتهم كمن
 نذر صوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يلزمه النذر بعد ذلك والعراقيون على انهم
 مخاطبون بالكل وهو القول المنصور الذي يعاضده الادلة من قوله تعالى يا ايها
 الناس اعبدوا ربكم وقوله والله على الناس حج البيت وغير ذلك فان الخطاب
 يتناولهم ويوجب الاداء عليهم وان لم يجز حال كفرهم ولم يجب القضاء بعد اسلامهم
 للمخرج واما البحث بان التكليف لما اذا التفتت بهم بتركها او غير ذلك فمما لا حاجة اليه
 لعدم تعلق الحكم الناجز ولذا سكبت عنه السلف رحمهم الله **قوله** وهو غير
 مذکور في اصول الامام فخر الاسلام قيل عليه بل هو مذکور في اواخر اصوله في
 بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل الاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها
 فكان اهل للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا للوجوب
 شيىء من الشر ايع التى هى طاعات الله تعالى وكان الخطاب بهاموضوعا عنه عندنا
 ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائها ووجوب حكمه وان يجعل مخاطبا بالشر ادع

بشرط تقديم الايمان لانفس اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصح ان يجعل
 شرطاً مقتضى واجيب عنه بان الامر اعدم النكر مفصلاً كما في اصول السر خسي
 لاعدم النكر مطلقاً ﴿ قوله ﴾ يفهم منه آه قال ابن الهمام هذا الترتيب
 لا يوجب توقف التكليف بوجوب اداء الشرايع على الاجابة بالايمان ادغاية ما فيه
 تقديم الالهم فالالهم مع مراعات التخفيف في التبليغ الا ترى انه ذكر افتراض
 الزكوة بعد الصلوة ولا قائل بان الزكوة انها يجب بعد الصلوة في حق من امن
 وعبرة الحديث في الكتب الستة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذاً الى
 اليمن قال له ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله وان هم اطاعوا ذلك فاعلمهم
 ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا ذلك فاعلمهم
 ان الله قد افترض عليهم صدقة اموالهم توعد من اغنيائهم وتر دالى فقرائهم
 ﴿ قوله ﴾ في حق المواخنة أه قيل محل الوفاق ليس هو المواخنة في الاخرة
 على ترك الاعمال بل على ترك الاعتقاد الوجوب والاية حجة للقائلين بالوجوب
 في حق المواخنة على ترك الاعمال ايضاً اقول لعل مراد المصنف من الاتفاق هو
 اتفاق مشايخنا العراقيين ومشايخ بخارا فانهم متفقون في شمول التكليف بالاعتقاد
 خلا فالمشايخ سمرقندي من الحنفية فانهم ذهبوا الى عدم جواز التكليف بما يشترط
 في صحته الايمان لكونه اعظم العبادات واساس القربات واس الطاعات الذي هو
 المقصود بالنيات فجعله شرطاً تابعاً في التكليف بما هو دونه قلب الاصول ونقض
 العقود قال ابن الهمام ومن سواهم متفقون على تكليف الكفار بالفرع في حق
 الاعتقاد بهائم اختلفوا فذهب العراقيون انهم مخاطبون في حق الاداء ايضاً كما
 هو مذهب الشافعية وذهب البخاريون انهم مخاطبون بالفرع في حق الاعتقاد
 فقط قال وظواهر الادلة من الايات والاحاديث من قوله تعالى وويل للمشركين
 الذين لا يؤتون الزكوة وقوله كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين
 وقوله لم نك من المصلين وقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله والله على الناس
 حج البيت بينة واضحة للعراقيين وصرفها عنها تأويل لا يستقيم عليه دليل
 ﴿ قوله ﴾ فلعدم الدليل ظواهر الايات السابقة تدل على فرضية القول

بانها وارادة في حق المؤمنين ليس بشيء ﴿ قوله ﴾ لنيل الثواب ولا يخفى
انه لنيل الثواب اذا توصلوا اليها بشرائطه وعدم الاهلية انما هو على تقدير
عدم الايمان منهم ونقض ايضا بالامر بالايمان فانه لنيل الثواب قال السيد
الشريف الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان فاذا جاء الحق ذهب الكفر ويصير
اهل للثواب بخلاف العباد فانها ليست منافية فلا يصير بمجرد حصولها اهلا
لِلثواب فالجواب هو الاول فان قيل يلزم ثبوت وجوب الايمان تبعا باقتضاء
النص قلنا لانفسنا بل بالعبادة في الاوامر المستقلة فلا محذور ﴿ قوله ﴾ لو
يجب لم يواخذوا على تركها وقد اضافوا سلوكهم في سقر الى عدم كونهم
من المصلين قيل عليه يجوز ان يكونوا كاذبين في ذلك كما في قولهم والله ربنا
ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء وان يكون المواخذة على ترك اعتقاد
الوجوب دون ترك العبادة ورد بان ذلك يوجب غلو الالية من الفائدة وهو
تحذير غيرهم عن الترك وبان تخصيصها بترك وجوب الاعتقاد وبالمرتدين
خلاف الظاهر جدا ﴿ قوله ﴾ وليس في سقوط العبادات آه رد الجواب الثاني
بان اخراجهم من اهلية ثواب العبادات تحقيق لمعنى العقوبة قال السيد الشريف
قدس سره لا يخفى ان استحقاقهم العذاب بترك الاداء اقوى وابلغ من اخراجهم
من اهلية الثواب وتمثيله بالمرضى غير مستقيم لان اسوء حال المريض ان يهوت
وترك المداوات في حقه تغليظ ليس فوقه شيء ﴿ قوله ﴾ وصحة ماضى آه
ورد بان الصحة انما تبني على ورود الخطاب وتعلقه به لا على بقاء تعلقه والاداء
عنده انما هو سقوط تعلق الخطاب في حق المودى فلا يكون سقوطه منا في الصحة
الاداء عنده ولا يكون الخطاب باقيا بعد الاداء في الصلوة المنكورة ﴿ قوله ﴾
ومن يكفر بالايمان فقد هبط عمله او الشافعي يحمله على من مات في
كفرة بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فالخلاف فيه مبنى
على مسألة هل المطلق على المقيد واجرائه على اطلاقه لا على مسألة التكليف
﴿ قوله ﴾ عندنا قيل ليس معناه افادة خلاف الشافعي فيها بل هو لتحقيق ان
الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان ورد بان هذا التحقيق

لا يتوقف على ذكره فالأولى تركه لايهامه تحقق الخلاف فيما ذكر بناء على العادة في مثله وحق العبارة أن يقول مخاطبون بالعقوبات والمعاملات مع أنها ليست من الإيمان عندنا ﴿ قوله ﴾ فعلم أن الردة تبطل إياه النذر التزام القرينة في الذمة وهو قرينة والردة تحبط القرب فيبطل لذلك ذكره ابن الهمام رحمه الله وقال الشيخ سراج الدين الهندي قد ظفرت بمسائل عن أصحابنا تدل على أن من هبهم ذلك وهي كافر دخل مكة ثم أسلم وأحرم لا يلزمه دم لعدم وجوب الاحرام ولو كان له عبء مسلم لا يلزمه صدقة الفطر ولو حلف ثم أسلم وحنث فيه لا يجب عليه الكفارة والكتابية المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع حيضها في الثالثة لعدم وجوب الغسل عليها وأجيب بان ديانة الكافر وأعتقاده دافعة للتعرض عليه لقوله عليه السلام أتركوهم وما يدينون وبان سيئاتهم السابقة يغفر لهم بإسلامهم لقوله تعالى أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فإن قيل لم ادلت هذه الآية على أنهم غير مخاطبين بقوله تعالى وليوفوا نذورهم وجوب إيفاء نذورهم عليهم دلت على عدم الخطاب بسائر الشرايع اذ لا قائل بالفصل قلنا قد مر أن نذورهم قد بطلت بسبب ردتهم فلا يبقى نذورا منهم ﴿ قوله ﴾ والنهي اه في اللغة المنع ومنه النهيمة للعقل لمنعه عن القبائح وعرفاه والقول لا تفعل استعلاء وهو حقيقة في التحريم كالامر في الوجوب وكونه في الكراهة وفيه ما على الاشتراك لفظا او حقيقة من اذهب ومتعلقه فعل حسي لا يتوقف تحققه على الشرع او شرعي زيد شرعا في حقيقته واركانه امور ما اعتبرت فيها لغة وكل منهما يكون مطلقا ومع قرينة على أن القبح لعينه او لغيره والمقصود بالبيان هو المطلق ﴿ قوله ﴾ فذلك المعنى هو البيع فيكون اطلاق اسم البيع وغيره من العقود الشرعية على الايجاب والقبول المرتبطين به من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب ﴿ قوله ﴾ فيقتضى القبح لعينه بمعنى الجهة الصالحة لتعلق النهي قبل وروده كما أن الامر يقتضى حسن المأمور به لأن الله سبحانه هو الحكيم العليم كما قال سبحانه ان الله يامر بالعدل والاحسان وأيتا عذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى وقال ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فالحسن والقبح

من مقتضيات الامر والنهي شريعة اللغة وهو تعالى يراعى الحكمة في امره ونهيهِ
 وخلقه وإيجاده لان الحكيم المتعال لا يمكن منه الالهال وعن هذا قالوا ليس في الامكان
 ابدع منه كان ولا يتصور ورود الشرايع على ضد ما وردت وصدور الوقايع
 على عكس ما صدرت خلافا لاشاعة ﴿ قوله ﴾ كالصوم والبيع فان الشارع
 وضعها للثواب والملك ثم نهى عنها في بعض الاماوض مثل في ايام العيدين
 والتشريق ووقت الجمعة ﴿ قوله ﴾ اما بقبح آه قد يقال ليس المراد منه ذلك
 لما ان الحسن والقبح لجهات يقع عليهما بل المراد ان عين الفعل التي اضيف
 اليه النهى قبيح وان كان ذلك المعنى رائدا على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان
 قبحها اعينها باعتبار كفر ان النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة
 ولعل المراد ما لا ينفك عن الفعل او جزئية لانه لا يحمل عليه لذاته او لجزئته والحاصل
 ان النهى عن الحسيات عند الاطلاق على القبح لعينه ومع الدليل على ما لغيره
 بان يكون منفكا عنه مجاورا له وفي الشرعيات بالعكس عند بناه على انه الاصل
 وعند الشافعي كالاول لعدم بقاءه على الوضع الشرعي للتنافي بينه وبين القبح
 العيني ورد بان المنافات انما هو بين القبح والوضع الشرعي للحسن لا مطلقا
 ثم المنهى عنه الشرعي ان كان قبحة لعينه فباطل او لو وصف لازم ففساد او لمجاور
 منك فصحيح يترتب عليهما الاحكام لكن مع الحرمة في الاولى والكرهية في الثانية
 وقال الشافعي باطل الا اذا قام الدليل على انه لمجاور فتأمل ﴿ قوله ﴾ فحينئذ
 يكون قبحا لغيره كالمزنا قبح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء ولكنه
 باطل كلقبح لعينه فيما ذهب اليه المصنف وقد عرفت ما فيه ﴿ قوله ﴾ والصحة
 والمشرعية باصله وما في التلويح يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل
 على ان القبح لو وصفه غلط لان الكلام في الفعل الشرعي المنهى عنه فاذا انتفى
 الفساد بالوصف والمفروض انه صحيح بالاصل لا يبقى للنهي عنه معنى بل الصواب
 الموافق لكلام المصنف لكن يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لعينه
 ﴿ قوله ﴾ هذا هو الدليل آه مأخوذ عن قول محمد رحمه الله ان النبي عليه
 السلام نهى عن الطلاق لغير السنة وعن صوم يوم النحر فهو ما عما يتكون او لا

يتمكن والنهي عما لا يتكون لغوا لا يقال لا عمى لا تبصر ولا دمي لا تظن ﴿ قوله ﴾
 ان امكان المنهى عنه آه اشارة الى ما ذكره الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة
 والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في الاوامر الشرعية دون اللغوية للمعرف
 البطاري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني
 اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا اباؤكم وقوله عليه السلام دع الصلوة ايام
 اقر ائلك فانه في معنى النهي قال السيد الشريف قدس سره فعلى هذا يلزم
 ان لا يجوز نكاح من نية الاب نظر الى ان النهي يكون عن وطى ما وطى اباؤكم
 فان النكاح في اللغة الوطى وهو خلاف منهيكم انتهى لان مذهب الشافعي جواز
 نكاح من نية الاب وايضا لو امسك لعدم طعام او اشتها او نحو ذلك لا يكون
 من تكبيل للمنهى عنه بالاتفاق مع تحقق المعنى اللغوي وذكر ابو المظفر السمعاني
 المتشفع بعد ان كان حنفيا على مذهب اسلافه في كتاب القواطع رد الكلام الحنفية
 ان وجود الفعل المشروع بامر ين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع
 الاطلاق فلم يبق مشروع عالكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي
 بناء عليه مثل العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك في النهار مع
 النية فاما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق
 صوم مباشر وعامع بقاء تصور الفعل من العبد وحاصله منع احتياج النهي الى الا
 مكان الشرعي وتجويز كفاية الحسى واجيب عنه بان الصوم وضع للثواب
 والبيع للملك شرعا وليس لخصم لذلك سبب سوى الامساك المخصوص والايجاب
 والقبول المر تبطين على النحو المعتبر في الشريعة فلا يتخلق عن سببه والشارع
 لا يجعل عبادة الامايات به المكاف فالنهي وان افاد الفساد والكره لانه لا يخرج
 عن الوضع الشرعي هذا (قوله) مع المعنى الشرعي قيل عليه الشرعي ليس بمعناه
 المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصلوة المعينة والحالة المخصوصة
 صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب والحائض باطلة والجواب
 عنه بان الكلام في النهي عن الشرعي فان كان هو مجرد الصورة كان هو المعتبر في الثواب
 باجتنابه والعقاب بارتكابه وليس كذلك لان الصورة عين الشرائط كصورة الصلوة

بدون الطهارة والاستقبال او النية عبث بل انما ينهى الشرع عن الصلوة المنعقدة
صحيحة باسبابه وشرائطه وتسمية الباطل صلوة مجاز على التشبيه كاطلاق الحديث
الموضوع والبرهان الفاسد والدليل الساقط **قوله** **﴿** ينافي امكان وجوده
شراعا قيل عليه انما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله
اذا كان حاصله بغير هذا التحصيل وهو انما يمتنع بهذا المنع اجاب عنه السيد الشريف
قدس سره بان هذا ينفي الاختيار ويعدم الابتلاء لانه اذا كان ممتمنا بهذا النهي
لا يكون وجوده في المستقبل مصورا شرعيا اذ التصور الشرعي لا يكون الا
بمشر وعيته فاذا فاتت مشروعيته امتنع وجوده الشرعي لاحالة فيبطل الاختيار
وتسقط الابتلاء فعاد على موضوعه بالنقض لان النهي ابتلاء كالامر فان قيل
الحكم منقوض بمثل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه السلام دع
الصلوة ايام قرائتك ولم يقل احد بمشروعية نكاح ما نكح الاباء وصلوة الحايض
اجيب بان الكلام فيه الم يدل دليل على ان النهي لقبحه لعينه او لغيره وما نحن فيه
ليس كذلك فان النص فيه على وفق القياس وبان النهي مجاز عن النفي
قوله **﴿** ولان النهي اه قيل عليه هذا لا يوضح لالزام الخصم فانه لا يقول
بالقبح العقلي بل الفعل عنده انما يحسن بالامر ويقبح بالنهي قال السيد الشريف
وليس هذا مذهب الشافعي رحمه الله كيف وقد سبق انفاي ببيان ادلة قوله
ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية فعلم انه قائل بقبح المنهى عنه
اقتضاء انتهى وذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان جمهور اصحاب الشافعي اخذوا
بما استقر عليه راي جالحسن الاشعري ولكنه لا يمكن ان يقال ان الشافعي نفسه
على مذهب الاشعري لعلو كعبه عن ذلك وتقدم زمانه على انه لما ثبت ذلك في
نفسه وقام عليه البرهان في محله فلا يضر عدم قول الخصم به **قوله** **﴿** فيثبت على
الوجه الذي قيل عليه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع
بالصلوة والصوم والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى
استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالمالك
ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهى عنه لهذه الصفة

اجيب عنه باختصار الشق الثاني بان الدليل يدل على صحته بمعنى موافقته لامر
 الشارع وترتب اثاره من سقوط القضاء مع الصلوة بالرياء وترتكب الواجب وترتب
 الملك وصحة الطهارة بدون النية وان لم يترتب الثواب ولزم الاثم **قوله** **﴿**
 فيجوز اشتماله لعدم اتحاد الجهة في الامر والنهي فيجب هذا الفعل لكونه
 صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبد خط هذا الثوب ولا تكن في هذا
 المقام فلو غاطه فيه يعد ممثلا بالخياطة عما يصيالكونه في ذلك المقام **﴿** قوله **﴿**
 كالاثر ام الفاسد كما لو جامع قبل الوقوف او امر مجامع اهل يفسد امره وحجه
 ويجب عليه المضي مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات
 الاحرام يجب عليه الجزاء فدل على مشروعيته ويجب عليه القضاء من قبل وذا
 دليل فساد **﴿** قوله **﴿** والطلاق الحرام كما في حالة الحيض وارسال الثلاث دفعة
 فانه يقع ويعد طلاقا يمكن تداركه وقد لا ونحو صوم يوم الشك بنية رمضان
 او بالترديد في وصفه **﴿** قوله **﴿** سواء قيل لانزاع في التسمية فانها مجرد
 اصطلاح ولا في ان انتهى عنه قد يكون لعينه وقد يكون لغيره وانما النزاع في ان
 هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا يعني ان هذا الاصل لا يفيد
 ذلك وردبانه مبني على الاصل الاول وقد شيد اركانه فيما مضى وقال بعض
 المحققين ما هذا حاصل بيانه ان اهل اللغة يفرقون بين الفاسد والباطل من حيث
 انهم يقولون بطل اللحم اذا خرج عن الانتفاع به للحدود والسوس واذا صار
 دون ذلك وكان بحيث ينتفع به وان انتن فيطلقون عليه اسم الفاسد واصطلاح
 علمائنا وقع على وفق ذلك حيث اطلقوا اسم الفاسد على ما يفيد حكمه ويترتب
 عليه اثره والباطل على ما لا يفيد اصلا واصل ذلك وجدناه في الطلاق فانه وضعه
 الشارع سببا للحكم وهو ازالة العصمة ثم نهى عن ايقاعه على وضع خاص مثلا في
 وقت الحيض مع اثبات حكمه حيث امر ابن عمر رضي الله عنهما بالمرأجة رفعها
 للعصية بقدر الامكان حين طلق امراته حالة الحيض وحديثه في الصحيحين
 وغيرهما فثبت بذلك مشروعية النهي عنه في الجملة فصار هذا اصلا في كل
 فعل شرعي نهى عن مباشرته لا على الوجه المشروع اذا بوشر معه يثبت حكمه

مع ارتكاب المعصية في فعله فقول الشافعي رحمه الله النهي تسخ المشروعية
وابطالها للتضاد بينهما فيفيد انتفاؤها ان اراد عدم الاذن فيه فمسلم لكن لا نسلم انه
لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضى للنهي عنه لافادة الطلاق المذكور ذلك بحكم
الشارع وان اراد انه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع ومحصا درة على المطلوب ومثل
ذلك الاحرام الفاسد والصلوة المكرهة ولكون فائدة النهي التحريم وتاثيم الفاعل
بخلاف ما فات ركنه وذهب شرطه فانه لا يوجد فعله ولا يثبت حكمه شرعا وهو ظاهر
وبه تبين بطلان ما قيل انه مجرد اصطلاح لا يترتب عليه اثره ﴿ قوله ﴾ لان صحة
الاجزاء والشروط كافية قيل عليه الوقت من شروط الصلوة والصوم وقت جعله
في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما ورد بان الشرط مطلق الوقت والنهي
جعل وصفا لازما ومجاورا هو خصوصيته كיום التحريم ووقت الطلوع ﴿ قوله ﴾
واما الصلوة و فرق اخر بينها وبين الصوم ذكره في الطريقة المعينية وهو ان
الصوم مركب من امساكات متتقة الحقيقة كالماء كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم
حنت بصوم ساعة فيكون كل جزء منها مهيما عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه
مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا ما فيه من تقرير
المعصية بمعاصي اخرى وهو حرام واجب الترك قطعاً وان كان تقرير ما انعقد
مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية
فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان
ابعضها من القيام والركوع والسجود لا تسمى صلوة مالم تجتمع فما انعقد قبل
ذلك عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى في حق مامضى
امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة والمعصية
فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضى
امتناعا عن معصية وطاعة وارتكاب المعصية وهي ابطال العبادة فرجحت فيها جهة المضى
فاذا افسد ما فقد افسد عبادة وجب عليه المضى فيها فيلزم القضاء وما قيل النهي عن
الصلوة في تلك الاوقات لقبح التشبيه بعبادة الشمس في مطلق العبادة لافي خصوص
الصلوة فيكون المضى تقرير للمعصية فلا يترجع على الترك فمذموم لانه لا كراهة

في السائر العبادات من التسبيح والذكر وقرأة القرآن فهي عبادة محضة يجب
 صيانتها والركوع والسجود على أنه غير مقصود حكمه حكم الصلوة ﴿ قوله ﴾
 وهذا الفرق إنما يظهر أثره في النفل بناء على أن الوقت سبب له الحاقاله بالفرايض
 ولأن كل زمان لا يخلو عن نعمة تستدعي شكر أو ان رخص الله بعدم الإيجاب
 في بعض الأوقات فاذا شرع فقد أتى بالعزيمة وإنما لا يظهر في غيره لأن بناءه كان
 على كمال المشروع ونقصان الوقت وما قيل اذ لا فرض في هذه الأوقات يرد
 عليه عصر يومه فإنه يجوز في وقت الغروب ﴿ قوله ﴾ جمع ملقوحة على ما في
 الصحاح والقاموس قال في القاموس الملاقح الفحول جمع ملقح والاناث التي في
 بطونها ولادها جمع ملقحة بفتح القاف والملاقح الامهات وما في بطونها من الاجنة
 او ما في ظهور الجمال الفحول جمع ملقوحة وتلقحت الناقة ارت انها لا قح ولم تكن
 انتوى فيكون متعد يا وفي الفايق جمع ملقوح يقال لتحت الناقة وولبها ملقوح به
 الا أنهم استعملوه بحذف الجار كالمشترك والمستقرى فيه فيكون لازماً ﴿ قوله ﴾
 وليس ركن البيع قيل عليه يجوز أن يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر
 والآخر مقصود الاصل بابل الدليل عليه ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع
 عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن كالمبيع الا انه اختص
 المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركناً بخلاف الثمن ورد بان الثمن
 وسيلة والمبيع مقصود اصلي فهن هاتين المقصود بالاصالة ركناً والوسيلة الة
 ونقص بالسلم فانه من انواع البيع والثمن موجود فيه البتة دون المبيع
 ﴿ قوله ﴾ واما البيوع الفاسدة قيل لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام لانه في صدد
 تطبيق الاصول على الامثلة ففصلها بقوله واما الربوا واما البيع بالشرط واما
 البيع بالخمر وهذه كلها من البيوع الفاسدة فقوله واما البيوع الفاسدة بعد ذلك
 لغو وقيل هو دفع سوال ناش من قوله لم يلزم من الصلوة ومن قوله فوقع بين
 شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية وحاصله ليس الامر في البيوع الفاسدة
 كذلك فاجاب بان الفساد يلزم من نفس البيع فالملازمة لزومية والظاهر ما في
 بعض النسخ بخلاف البيوع الفاسدة او يقال واما سائر البيوع أه ﴿ قوله ﴾ فان قيل انتهى

انه نقض للكلية السابقة يرد بالنظر الى اقتضاء القبح لعينه وتوهم افادة الطلاق في الحيض والظهار الحكم الشرعى من العدة والكفارة وغيره انقض آخرير دنظرا الى عدم افادة القبح لعينه الحكم الشرعى ولما كان وروده مانعا عن تصوير النقض الاول المقصود بالايراد دفعه ولا بقوله ولا يلزم ليتم النقض حتى يجيب عنه بما يرضاه من الجواب الحق ثانيا فلا يردان المنع لا يتوجه له فيه من تسليم بطلان القاعدة المذكورة وهو مطلوب المناقض **قوله** **﴿** والملك بالغصب فانه اذا ضمن بقضاء القاضى او بالتراضى يثبت الملك للغاصب مستند الى وقت الغصب **﴿** قوله **﴿** ولا يلزم اه قيل عليه استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلا شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر بهما في الشرع شرايط وخصوصيات لاهسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامته فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند واجيب عنه بانه قد بين فيما سبق ان الشرعى ذوجتهين فاذا ورد عليه النهى من جهة انه موجوده مساحسى ومن جهة انه موجوده شرعى كالبيع وقت النداء مثلا والنهى يتعلق به لانه حكم محذور بل لان الاشتغال عن السعى محذور وهو يحصل بما يوجب من البيع حسا لكنه من قبيل النهى لقبح في المجاور وبان الافادة الطلاق في الحيض العدة والظهار نقض في الحقيقة لاسند المنع وان اورد في صورة المنع **﴿** قوله **﴿** الركن الثانى في السنة في اللغة الطريقة والعادة كما في قوله تعالى سنة من ارسلنا قبلك من رسلنا وقال ولن تجد لسنة الله تبديلا وفي عرف ائمة النقل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله او فعل او تقرير وفي عرف الفقهاء ما ثبت به من الاحكام غير بالغ ح الوجوب ويختص القولى باسم الحديث فيبحث في هذا الركن عن كيفية اتصاله من التواتر والشهرة والصحة والضعف وضده من الانقطاع ظاهر او باطنا ومحل من العبادات والمعاملات وغيرها ومصدره من الوهى الظاهر والخفى ومبده ومنتهاه ووسطه من السماع والضبط والتبليغ وشرايطه من الاسلام والضبط والعدالة وغير ذلك مما يتعلق به موزعة على احد عشر فصلا **﴿** قوله **﴿** لا يمكن تواطؤهم على الكذب

(مطالب ركن السنة)

اصل هذا التعريف منقول عن محمد رحمه الله ومقبول عند جملة اهل
 التحقيق ﴿ قوله ﴾ للماتم في القاموس كمقع كل مجتمع في حزن او فرح او غلص
 بالنساء او بالشواب وفي الصحاح وعند العامة المصيبة يقولون كنا في ماتم فلان
 والصواب في مناعة فلان ﴿ قوله ﴾ لكن اصحاب الرسول آه اشارة الى ان
 خبر الواحد اذا لم يكن مبنياً على متنزها عن وصية الكذب لا يوجب ذلك وان بلغ
 بعده حد التواتر كالاخبار الكاذبة في البلاد ﴿ قوله ﴾ فاجوب ما ذكرنا اي
 علم الطمانينة وهذا من ذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وتبعه القاضي ابو زيد
 وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين وذهب ابو بكر الرازي الجصاص
 وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق
 الاستدلال لا بطريق الضرورة قال ابو اليسر حاصل الاختلاف راجع الى الكفار
 ونص شمس الائمة السرخسي رحمه الله على ان جامده لا يكفر بالاتفاق واليه
 اشير في الميزان قال عيسى بن ابان رحمه الله ان الخبر الذي دون المتواتر
 ثلاثة انواع قسم يضلل جامده ولا يكفر مثل خبر الرجم لاتفاق العلماء رحمهم الله من
 الصدر الاول والثاني على قبوله وقسم لا يضلل جامده ولكن يخطئ ويخشى
 عليه الماتم نحو خبر المسيح على الحنف لشبهة الاختلاف فيه في الصدر الاول فان
 عائشة وابن عباس رضي الله عنهم كانا يقولان سلوا هو الاء الذين يرون المسيح
 هل مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول سورة المائدة وقد نقل رجوعهما
 عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضلل جامده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار
 الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث
 ولا يسمع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جامده الاثم وقسم لا يخشى على
 جامده الاثم ولكن يخطئ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها الفقهاء في بلب
 الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل من ترجع عنده جانب
 الصديق ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم
 في الخطاء موضوع عن المجتهدين كما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله

ولما كان مشتملا على فوائد جمة وقواعد موهبة اوردناه على التمام ﴿ قوله ﴾
وعند البعض لا يوجب آه كابي على الجبائي وجماعة من المتكلمين وابي داود
والقاشاني والروافض لانه لا يوجب العلم فلا يوجب العمل اي لا يجوز به العمل
للملازمة بين العلم والعمل لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ﴿ قوله ﴾
وعند بعض اهل الحديث كاهمدين حنبل وداود الظاهري الى انه يوجب
العمل بالاجماع فيوجب العلم للملازمة بينهما لاية السابقة وغيرها
من الادلة التي ذكرها المصنف رحمه الله ﴿ قوله ﴾ فلولا نشر من كل اه
وبيانه ان لولا اذا دخل على الماضي يكون للتوبيخ فيفيد وجوب
الانذار على كل طائفة خرجت من فرقة عند الرجوع اليهم والطائفة
بعض من الفرقة واحد او اثنان لان الفرقة تقع على الثلاثة فصاعد او الانذار هو
الاخبار المخوف وانما وجب لان لعل للطلب والايجاب كما في مواعيد الملوك
يطلقونه اظهار الوقار هم واشعار ارباب الرتبة منهم كالتصريح من غيرهم على
ان الترجي محال في حقه تعالى فيحمل على الطلب اللازم وهو منه سبحانه امر ايجاب
فاذا روى الراوي ما يقتضي المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر هنا وقد
يوجه بان الله امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان
التخصيص يقتضيه فلو لم يكن موجبا له لم يكن ينفى ﴿ قوله ﴾ والطائفة تقع آه قيل
عليه وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص
القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد
لانه ظني وللا جهاد فيه مساع على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم
قوله تعالى كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم لزوم خروج واحد
من كل فرقة انتهى ومقصوده من ايراد هذه القوادح توهين مذهب الحنفية المستد
لين بهذه الاية بتضعيف استدلال المصنف رحمه الله وجرعه الا انه اورده في صورة
الجواب عن استدلال الخصم تلبيسا وتدليسا على ما هو دأبه في ما تغصب على
الحنفية ورد عليه بان الاية تدل على وجوب العمل مطلقا لمجتهد وغيره لعمومها

اولان غلبة ظن المقلد بصدق الراوى لما وجب عليه الخبر مع سهولة حصوله وصدق
سببه فللمجتهد اولى اولان خبر فاما اعتبر مستند الى ما عنده فلان يعتبر مستندا
الى الشارع المعصوم اولى والقول بان المجتهد لا يلزمه آفة غاية السقوط والتهاافت
كيف فان افراد الصحابة واجلاهم محجوجون بالخبر الصحيح فما ظنك بهم من دولتهم
ومحل الاجتهاد انه ما هو في حادثة ليس فيها آفة او خبر او اجماع متواتر او مشهور او معلوم
وقد بينا ان لعل للايجاب لانه الحقيقة في الطلب ولو سلم التخصيص في الغرقة
فهو لا ينافي حصول الانذار بواحد واكثر ﴿ قوله ﴾ وسلمان في الهدية روى
ان سلمان الفرسى رضى الله عنه انتهى في طلب الدين الى صاحب صومعة فقال له
ان الخيفية التي تطلبها قد قرب او انها فعليك بيشرب ومن علامة النبي الهجوث
هناك انه ياكل الهدية ولا ياكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فوقع عليه الاسر
فاشتراه بعض اليهود بالمدينة فكان يعمل في نخيل له فلما سمع بمقام النبي عليه
السلام اتاه بطبق فيه رطب فقال عليه السلام ما هذا يا سلمان فقال صدقة فقال لاصحابه
كلوا ولم ياكل فقال سلمان في نفسي هذه واحدة ثم اتاه من الغد به مثل ذلك فقال ما هذا اقل
هدية فجعل ياكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف النبي
عليه السلام مراده فالتقى الر داعن كتفه فله ماراى سلمان خاتم النبوة اسلم ﴿ قوله ﴾
لانسام انه لا عمل الا عن علم قيل عليه منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل
ظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالدلة
ولا عموم للاتيان في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك
جاز ما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم ورد بان المصنف رحمه الله
لما اقام الدليل على المنهيين قال لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعى اشارة الى الجمع
بين الدليلين بحمل العلم في الآية الكريمة على المعنى الاعم ويجوز ان يكون
المراد فيما كان المطلوب فيه العلم كاصول الدين جمعاً بين الادلة المتواترة من
قبوله عليه السلام اخبار الاحاد وبعثه للتبليغ الى الافاق الافراد فانه قبل شواذ
الاعراب في الهلال وخبر الوليد بن عتبة حين بعثه الى بنى المصطلق فاخبره انهم
ارتدوا حتى جمع لغز وهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء وقبل اخبار

الجواسيس والعيون المبعوثة الى ارض العدو وبعث امراء وقضاة الى البلاد ورسل الى ملوك الاطراف لاداء الامانة وتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام والشرائع وكان يلزمهم قبول قول رسله وسعاته وحكامه في الوقائع وما ذكر قط انه بعث في وجهه قوما يبلغ خبرهم الى حد التواتر وان احتاج في كل رسالة الى ذلك لم يفت بذلك جميع اصحابه وملت دار هجرته عن انصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وهذا دليل قطعي لا يبقى للمخالف معه عند ﴿ قوله ﴾

وكل يوجب ما ذكرنا اي غلبة الظن لاليقين ﴿ قوله ﴾ وفي هذا نظراى في الجواب الثاني قيل عليه الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غير ما للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما قال السيد الشريف هذا ليس كما ينبغي لان كلامنا في امر خبر الواحد بالنظر الى ذاته من غير ملاحظة المحل هل يفيد عقد القلب ام لا فتخصيصه باحكام الاخرة غير موجه وايضا انما يوجه ما ذكر لو كان اعترض المصنف انه ينبغي ان يفيد عقد القلب في العمليات وليس كذلك بل اعترضه انه ينبغي افادته في سائر الاعتقادات على ما ذكر مع انه لا يفيد فيها ﴿ قوله ﴾ اي عبد الله بن مسعود وهو المشهور عند الحنفية وهكذا افسره الجوهرى في الصحاح ونسبه في القاموس وغيره الى الوهم وقال النووى هم عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص هكذا قال احمد بن حنبل وسائر المحدثين وغيرهم وقيل لاهم فابن مسعود قال هو ليس منهم قال البيهقي لانه تقدمت وفاته وهو الاعماشوا طويلا حتى احتيج الى علمهم فاذا اتفقوا على شيء قيل هو قول العبادلة او فعلهم ويحقق بابن مسعود رضى الله عنه في ذلك سائر المسميين بعبد الله وهم نحو مائتين وعشرين واما قول الجوهرى في صحاحه ان ابن مسعود احدا للعبادلة الاربعة واخرج ابن العاص فغلط ظاهر نبهت عليه لئلا يغتر به انتهى ورده المحقق ابن الوهام رحمه الله بان سبب غلبة لفظ العبادلة في بعض من سمى بعبد الله من الصحابة دون غيرهم مع انهم نحو مائتى رجل ليس الا ما يوثق عنهم من العلم وابن مسعود اعلمهم ولفظ عبد الله اذا اطلق عند المحدثين انصرف اليه

فكان اعتباره من مسمى لفظ العبادلة أولى من الباقيين ولو سلم فلا مشاحة في وضع
الالفاظ قوله كافي هريرة آه قال الشيخ علاء الدين لا نسلم انه لم يكن
فقيهاً بل كان فقيهاً ولم يعد من شيئاً من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى في زمن الصحابة
وما كان يفتى في ذلك الزمان الا الفقيه المجتهد وقد عمل ابو حنيفة رحمه الله
بخبره في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفاً للقياس وقال لولا الرواية
لقلت بالقياس واحتج في مواضع كثيرة مثل تقدير الحيض وغيره بمنهـب انس
بن مالك مقلد له فما ظنك باب هريرة مع كونه اعلى منه درجة في العلم افتى
وهم في عرف اصحابنا ثلاثة منهم ابن مسعود وفي عرف غيرهم اربعة منهم
ابن الزبير وابن عمر وبن العاصي دون ابن مسعود قوله ان خالف جميع
الاقيسة آه اعلم ان اشتراط فقه الراوى في قبول الخبر لم ينقل عن ائمتنا الثلاثة
وغيرهم من السلف الصالحين بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس
بلا تفصيل فيه وقد ثبت عن ابى حنيفة رحمه الله ما جاءنا عن الله وعن الرسول
فعلى الرءس والعين وقد عملوا بخبر ابى هريرة في الصائم وبخبر معبد بن وابصة
الجهنى في القهقهة وقد قبل عمر رضى الله عنه حديث همل بن مالك في الجنين
وقضى به بالدية بغرة وخبر الضحاك بن مزاحم في توريت المرأة من دية زوجها
وقال كدنا ان نقضى برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما ذهب
الى اشتراط فقه الراوى في تقديم الخبر على القياس عيسى بن ابان من اصحابنا
وتابعه القاضي ابو زيد الدبوسى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام
البرزدوى والشيخ ابو الفضل الكرملى واكثر المتأخرين وخرجوا عليه حديث
المصرات وذهب الشيخ الامام ابو الحسن الكرخى ومن تابعه من اصحابنا الى عدم
اشتراطه وقال يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفاً للمكتاب والسنة
المتواترة او المشهورة ويقدم على القياس وقال صدر الاسلام
ابو اليسر البرزدوى واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوى بعد
ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير
لتغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العدول

لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم
 فهمهم اياه وعند التهم وتقويهم تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه ولان القياس هو
 الذي يوجب وهن في روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول
 كيلا يتوقف العمل بالاخبار وانما ترك اصحابنا العمل بحديث المصريات لمخالفتهم
 الكتاب وهو قول تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة
 في ايجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم من اعتق
 شقها له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان مومنا الحديث والاجماع المنعقد
 على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لافوات فقه الراوى
 قوله ❦ كان مستقيضا ذهب الى جوازه جههور الصحابة والتابعين ومن
 بعدهم من الفقهاء والمحدثين فيحتمل ان غير الفقيه نقل كلام رسول الله صلى الله
 عليه وسلم بعبارة لا تتنظم المعاني التي انتظمها عبارة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اذ النقل بالمعنى انما يتحقق بقدر فهم المعنى فيتطرق الى حديثه شبهة رائدة
 وبالجملية نشاهد في غير الفقيه من قصور فهمه مما يخط اعماله امور لا تحصى وما
 قيل انما استفاد النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالتدوين
 والظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير
 من الاحاديث شك الراوى مردود بما ذكره وبان النقل بالمعنى لا يضر في العدالة
 وترديد الراوى فيما يشك لعله لا التزامه النقل باللفظ في هذا المقام اولنا هابه
 الى عدم تجويز النقل بالمعنى كما هو مذهب البعض وذلك لاينا في استفاضة
 النقل بالمعنى ❦ قوله ❦ يخلو عننا القياس آه قيل عليه الشبهة في القياس
 في امور ستة حكم الاصل وتعليل في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود
 ذلك الوصف في الفرع ونفى المعارض في الاصل والفرع وعورض بان في خبر
 الواحد احتمال السهو والنسيان والغلط والكذب والتاويل والتخصيص
 والتقييم وقيام المعارض والشبهة في طريق يوجب شبهة في كونه خبر الرسول
 فكيف يقال انه يقين باصله وقولهم انه يقين بالنظر الى اصله قلنا علة الحكم التي
 عند الله كذلك والشبهة في الكاشف عنها وما قيل كبار الصحابة تركوا القياس

بخبر غير المهر وفي بالفقه عورض بما أخذوا بالقياس دون الخبر فان ابن عباس
 رضي الله عنه لم يسمع ابا هريرة يروي توضوءا مما سمته النار قال لو توضأت بهاء
 مسخن اكنيت تتوضاء منه ولم يسمعه يروي من حمل جنازة فليتوضاء قال ايلز منا
 الموضوع من حمل العيدان ورد على رضي الله عنه حديث معقل بن سنان الاشجعي في
 بر وع سنين واشق الاشجعية بالقياس وعمر حديث فاطمة بنت قيس وعائشة
 خبر ابن عمر رضي الله عنهم في تعذيب الميت ببكاء اهله وابوبكر خبر المغيرة في
 ميراث الجدة حتى انضم اليه محمد بن سلمة وعمار بن ياسر حديث بسرة
 في نقض التوضوء بهس الذكر وقال لا ابالي مسسته او انفى ولم يسمعه ابن مسعود
 وقال فهلا قطعته و ابراهيم النخعي والشعبي ما يروى ان ولد الزنا شر الثلاثة
 وقال لم انتظر بامه ان تضع حملها وهذا نوع قياس وما قيل ان هذا الاستبعاد
 ليس تقديم للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه اجيب عنه بانه لو كان
 عندهم دليل اخر لما قابل به بالقياس قال الشيخ عبد العزيز بن احمد الميمرعي
 رحمه الله في كتاب الكشف شرح اصول فخر الاسلام انما انكر والاسباب عارضة
 من وجود معارض او فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بهما في جنسها فلا يدل على بطلان
 الاصل كما ان ردهم ببعض ظواهر الكتاب وتركهم ببعض انواع القياس ورد
 القاضي بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل هذا قوله في مثل حديث
 المصبرات حديث صحيح مستخرج في الصحيحين وغيرهما وهو ما روى ابو
 هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن
 ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها
 ردها وصاها من تمر قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد الصحيح في ضبطه
 ضم التا وفتح الصاد وتشديد الراء المضمومة على وزن لاتزكوا ومنهم من رواه
 بالعكس وعلى القولين يكون الابل والغنم منصوبا على المفعولية قال والمصبرات
 هي التي تربط احلاها ليجمع اللبن قوله في بخير النظرين اي نظر امساك
 او رد لصاحبه قوله في ليظنها المشتري سمينة والصواب ما ذكره في الكشف
 وغيره من ان المراد من التصرية في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك

الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن يقال صريت الماء وصريت اذا
 جمعته ولكن في كلام الشيخ تقي الدين ما يوافق كلام المصنف رحمه الله وهو ان
 الشافعية اتفقوا على تعديده هذا الحكم فمنهم من عداه الى النعم خاصة ومنهم من عداه
 الى كل حيوان مأكول اللحم فان المقصود اللحم لا يقصد لبنه فتفويت المقصود
 الذي ظنه المشتري بالحديعة موجب للخيار انتهى فان قيل رد هذا الحديث
 لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع فلا يكون مما وقع فيه النزاع اجيب بان
 مخالفته لها لا تنافي صحة الرد لمخالفته لجميع الاقيسة كما ان الرد بمخالفة احدى الادلة
 الثلاثة لا تنافي الرد لمخالفته الاخرى وقد يقال ان هذه الصورة ليست من ضمان
 العبد وان صرح بحال كنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه
 لان البائع انما رضى به على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان
 قياسا على صورة صريح العبد وان قوله ﴿ قوله ﴾ واما المجهول هو الذي لا يعرف
 ذاته الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عبد الله ولا فسقه ولا طول صحبته
 فلا يكون من الصحابة فانهم اشتهروا بطول الصحبة وعرفوا بالثقة والعبدالة
 على ما هو المذهب عندنا واختاره الاصوليون فقد روى انه سئل انس بن
 مالك هل بقي احد من الصحابة غيرك فقال بقي اعراب راوه واما اصحابه
 فقد انقرضوا الان اسم الصحبة بحسب اصل اللغة وان انطاق على من صحبه ولو ساعة
 ولكن التعارف خصه بمن كثرت صحبته وطالت ملازمته كاصحاب الرأي
 والحديث واصحاب ابن مسعود وابن عباس واصحاب ابي حنيفة والشافعي
 واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عدول كلهم عند عامة السلف وجماهير
 الخلف ثبت عدالتهم بتعديل الله اياهم وثناؤه عليهم وتعديل رسوله وشهادته
 لهم في آيات من القرآن واهاديث كثيرة واي تعديل يعادل ام اي جرح وقدح
 يقاومه فواحدة بن معبد بن عبيد ومعقل بن سنان بن اشجع وسلمة بن المحبق
 بن بليد وان كان لهم شرف ادراك ورؤية ورواية لا يعدون من الصحابة خلافا
 لعامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي ﴿ قوله ﴾ كحديث معقل
 روى اي ابن مسعود رضى الله عنه سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهورا حتى

مات عنها فام يجب شهر او كان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتوب فيه
 برأى فان يك صوابا فمن الله تعالى وان يك خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فمضى
 ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ارى لهامور مثل فسائها لا وكس ولا
 شطط اى لا نقص ولا تجاوزة عند مقام معقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب
 راية الاشجعيين وقال انشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع
 بنت واشق الاشجعية من رواس بن كلاب بمثل قضائك هذا وقد كان هلال بن مرة
 مات عنها من غير فرض مهر و دخول فسر ابن مسعود رضى الله عنه بذلك
 سرور الميسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاءه وقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا يقال ام يظهر من هذا قبول ابن مسعود لرواية معقل لانا نقول ان لم يقبلها
 لم يسر لموافقتها **قوله** **﴿**ورده على رضى الله عنه آه وقال حسبها الميراث
 وذلك لمخالفته القياس الذى عند موهو ان المعقود عليه عاد اليها سائما فلا
 يستوجب له مقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الراى اولى من رواية
 مثل هذا المجهول قال فى الكشف وهو من مبنا ايضا وقيل انما رده لانه هب تفرد به
 وهو انه كان يحلف الراوى ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه روى اسماء بن الحكم
 الفزارى انكوفى عنه رضى الله عنه قال كنت اذا حدثنى رجل عن النبى صلى الله
 عليه وسلم حلفته فاذا حلف صدقته قال البخارى وام يروى عن اسماء بن الحكم الا هذا
 الحديث وحديث اخر لم يتابع عليه وكان شعبة رحمه الله لا يضبط اسمه فتارة
 يقول اسماء بن الحكم واخرى الحكم بن اسماء **﴿**قوله **﴿**كحديث فاطمة قيل
 عليه هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد بن حنبل
 سخاى بن راهويه فكيف يكون ممن رده الجميع ورد بان كون هو الا انه هبهم
 عدم وجوب النفقة والسكنى للمطالقة ثلاثا لا يوجب كونهم عمالا بحديث فاطمة لجواز
 ان يقولوا به لدليل اخر لاحتمول لا يثبت العمل الابصر يح النقل عنهم ويؤيد اختلافهم
 فى ايجاب السكنى دون النفقة وفي نفيهما الا ان تكون حاملا وغير ذلك وفي صحيح مسلم
 عن عمر رضى الله عنه لا تترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة واخرج سعيد بن
 منصور عنه ما كنا نغير فى ديننا بشهادة امرأة وفي صحيح مسلم قول مروان
 سنأخذ بالعصمة التى وجدنا الناس عليها فقول عمر لا تترك وما كنا نغير شاهد على

انه كان الدين المعروف المشهور وجوب النفقة والسكنى وقول مروان سناخذ آه
 في المعنى حكاية اجماع الصحابة اذ الناس اذذاك هم الصحابة ^ب ورد عمر رضي الله
 عنه بخبرتهم من غير تكبير منهم فدل ذلك على ان مذهبهم كنهيه وقد طعن فيه اكابر
 الصحابة وما كان عادتهم ان يطعنوا بسبب كون الراوى امرأة فانهم قبلوا خبر فريرة
 بنت مالك بن سنان ولا لكونه اعرابيا فقد قبلوا خبر ضحالك بن سفيان الكلبي ومن
 صرح به حديث فاطمة عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وعائشة واسامة
 بن زيد وسعيد بن المسيب وشريح القاضي والشعبي والحسن بن حي والاسود
 بن يزيد وابوسلمة بن عبد البر بن وايسحاق السبيعي ومروان بن الحكم
 وابراهيم النخعي والثوري واحمد بن حنبل وخلق كثير ^ب قوله ^ب فيه اى في
 بيان المراد من قول عمر رضي الله عنه اوفى حق وشانه قال صاحب الكشي اذ لو كان
 المراد عين النص لتلاوه روى السنة ^ب قوله ^ب وقال بعضهم كالا امام ابى جعفر الطحاوى
 ومن تابعه فان قول عمر رضي الله عنه لها السكنى والنفقة بعد قول لا تترك كتاب
 رينا لسنة نبينا بنزلة رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بل زاد
 الطحاوى والدارقطنى في روايته ما عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
 لها النفقة والسكنى ^ب قوله ^ب الذين انا فيه والحديث صحيح مشهور تضمنه
 الصحيح وتلقته الامة بالقبول ولا يعارضه ما يروى عنه صلى الله عليه وسلم مثل
 امتى كمثل مطر لا يدري اوله خيبر ام اخره فانه غير ثابت ^ب وتوهم فيكون ذلك
 لكون ايمانهم عن ظهور الغيب مع فساد الزمان وظهور البغى والطغيان لا باعتبار
 التمكن في الصدق والاستقرار على مراسم الدين والسيرة العادلة والصالح
 النبين اعلم ان ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الاحاديث والفتيا
 والاراء يوزن في مراتب متفاوتة بحسب حال الراوى فاعلاه المتواتر الذى
 يوجب علم اليقين وفي مقابله الموضوع الذى سقط عن احتمال الاحتجاج بالكلمة
 ثم المشهور الذى يقيم علم الظمانينة ويحتمل احتمالا ^ب سرجوها ان لا يكون
 حجة ومقابله المستنكر الذى على عكسه يقيم وهم الحجة ثم خبر الواحد الصحيح
 الذى يقيم غالب الراى وهو خبر من عرف بالاضبط والعبد التاوى في حكمه ومقابله المستنكر

اي خبر المجهول الذي لم يقابل بر د ولا قبول وان ما انفرد به الراوي مع كونه عد لا حافظا
 موثوقا في ضبطه واتقائه غير مخالف في روايته لمن هو فوقه يكون حديثه صحيحا
 مقبولا وان كان مخالفا لمن هو فوقه يكون ما انفرد به شاظا مرد وداوان لم يكن
 موثوقا به يكون بانفرا ده حاز مال من حاله عن حيز الصحيح فان كان رتبته غير
 بعيدة عن رتبة الحافظ الضابط المقبول يكون حديثه حسنادون الصحيح فوق
 الضعيف وان كان بعيدة عنه كان حديثه ضعيفا ويتعذر الوقوف على حقيقة الوضع
 يقينا الا باعتراف الراوي وذلك ايضا لا ينفيد القطع وانما يوقع فيه بالظن والا
 مرات الموجبة له ﴿ قوله ﴾ في شرايط الراوي قبول خبر الواحد يبتنى
 على شرط ثمانية اربعة في نفس الخبر وسينكرها المصنف في مباحث الانقطاع
 الباطني واربعة في المخبر وسردها في صدر هذا الفصل وانما وقع الحاجة الى
 اشتراط العقل والاسلام بعد ذكر الضبط والعدالة لان الصبي ربما يكون ضابطا
 لكن لا يجنب الكذب لعلمه بعدم التكليف والكافر ربما يكون مستقيما على مقتضى
 ديانته من زجر اعن محظورات دينه ولون ايسأل القاضي عن عدالته فيما شهد على
 مثله ولكن لا يقبل شهادته على مسلم ولا روايته فيما يتعلق بامور الدين لمكان التهمة
 ﴿ قوله ﴾ فهو سماع الكلام كما يحق اعترض عليه بان الضبط بهذا المعنى ليس
 بشرط في قبول الرواية اما صح من قبول اخبار الاعراب الذين ليسوا بهذه
 الصفة اجيب بالمنع فان الاعراب من اهل اللسان الذين يعرفون معنى الكلام
 وهم اركى الاصناف وما فيهم من نباهة الفهم وكماسة الذهن مما لا ينكره احد الا ترى
 ان عليا رضى الله عنه لم يطعن في معقل بن سنان بعدم الضبط بل بعدم التنزه
 القادح في العدالة ﴿ قوله ﴾ فشهادة المستور يعنى شهادة المستور وان كانت
 مردودة في القرون المتأخرة لكنها لا تكون مردودة في القرون الثلاثة لكون
 خبر المجهول مقبولا فيها بشهادة النبي عليه السلام بالخيرية لها وبغلبة الصدق
 فيهم ﴿ قوله ﴾ فيكفى الاجهال لكن بحيث لو جذب به جاذب الى تعقل التفاصيل
 وجب اعطاؤه حكمه من الاقرار والتصديق ﴿ قوله ﴾ اهو كذا ويكفى فيه ان
 الله تعالى موجود واحد متصنف بجميع الاسماء الحسنى وصفات الكمال فيقول نعم
 العدالة فيهم وتزكية الشارع لهم وغير مقبول في ما عداها في ظاهر الرواية * منه رحه الله تعالى *

اعلم ان المجهول على ما هو المذكور في كتب الاصول وعلوم الحديث على ثلاث مراتب الاولى المجهول العين بحيث لا يعرف بصفاته واحواله ومشخصاته قال الخطيب البغدادي وقل ما يرتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعام الا انه لا يثبت له حكم العدالتين روايتهما عن ولا بد من تعيينها له ورواية المجهول العين لا تقبل اصلا والثانية مجهول العدالة ظاهر او باطنا ورواية غير مقبولة عند الجماهير وقد يقبلها بعض من لا يقبل الا ولى والثالثة المجهول الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور وربما يقبل روايته من ردد رواية الثاني وخبره في القرون الثلاثة مقبولة لغلبة

فصل في شرائط الراوي

وان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله مبعوث من عنده محق صادق في كل ما
اخبّر به فيقول نعم ولقد طال لجاج بعض المتهمسين بالعلم في هذه البلاد
في شهود الهلال بامتجائهم بقرارة ما يسمونه الفرض العين من الجمل الركيزة
التركيب التي لم يرتبوها بعلم وبصارة وصحيح معرفة وهو ظلم
وزور وجعل بالفقه واحكام الشريعة وتكبر وتعظم عن قبول الحق والانقياد له
وقوله ❦ الان يثبت قال صاحب الكشف حكى عن الشافعي انه قال اذا قال
الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلت الان اعلم انه ارسله كذا في
المعتمد واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك
واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر
وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن
به ما يتقوى به فحينئذ يقبل وذلك بان يتايد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس
او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى عنه فيه
علة من جهالة او غيرها او اشترك في ارساله عند لان ثقتان بشرط ان يكون
شيوخها مختلفين او ثبت اتصال بوجه اخر بان اسنده غير مرسل او اسنده مرسل مرة
اخرى قال وانما قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد
فاكثر ما رواه مرسل انما سمعته عن عمر رضي الله عنه قال ومن هذا حاله احب
قبول مراسيله ولا يستطيع ان يقول ان الحجة ثبتت كثبوتها بالمتصل واعترض
عليه بان انضمام هذه الامور ان تقوى به الظن ولكنه لا يربو على الظن الحاصل
بتعدد الاسناد الى المستور او المجهول فكيف يقبل هذا دون ذلك ❦ قوله ❦
وهو فوق المسند مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا العراقيين وتابعه فخر
الاسلام وغيره وقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد
الا انه لا يجوز به الزيادة على الكتاب وذهب عبد الجبار الى انها يستويان
والباقون يرجحون المسند ❦ قوله ❦ لان الصحابة ارسلوا واتفقوا على
قبول روايات ابن عباس وابن عمرو والنعمان بن بشير وغيرهم من اصحاب الصحابة
الذين لم يكن لهم كثير صحبة ولم يسمع ابن عباس عن النبي عليه السلام الا اربعة

أحاديث في قول وبضعة عشر حديثاً في قول آخر مع أنه معدود في المكثرين وقد
صرح بذلك في حديث الرباعي النسبة قال حدثني به أسامة بن زيد وروى أن
رسول الله عليه السلام ما زال يلبي حتى رمى جبهة العقبة فلما رجع قال حدثني
به أخى الفضل بن عباس وروى ابن عمر من صلى على جنازة فله قيراط الحديث
ثم أسنده إلى أبي هريرة وروى أبو هريرة ثم أسنده إلى الفضل بن عباس ونعمان
بن بشير لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم إلا حديثاً واحداً مع كثرة روايته
والذى سمعته هو أن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر الجسد وإذا فسدت
فسد سائر الجسد ألا وهى القلب وما كانوا يتفحصون عن سماعتهم بواسطة
أوبدؤنها مع شيوع ذلك فيما بينهم فصار ذلك إجماعاً منهم على جواز ذلك ووجوب
قبوله قيل عليه ليس النزاع في مرسل الصحابي ومن علم حاله أنه لا يرسل عن
ثقة أجيب عنه بأنه لو سلم ذلك فقبول مرسل الصحابي لثبوت عد التهم ومن يرسلون عنه
بشهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وذلك ثابت في التابعين بعين هذه
الحجة وعموم الشهادة أهم خصوصاً إذا كان المرسل من وجوههم كالحسن وابن
سرين والنخعي والشعبي وعطاء وأبي العالية والفقهاء السبعة لأنه إنما قبلت
رواياتهم لكونهم عدولاً لكونهم صحابة كما قبلت شهاداتهم ﴿ قوله ﴾
والاعتماد له ومن منع جرى العادة به مذكوره المصنف فقد كابر ولقد قال
الحسن البصري متى قلت لكم حديثي فلان فهو حديثي لا غير ومتى قلت قال
رسول الله سمعته من سبعين أو أكثر وقال الأعشى قلت لأبراهيم إذا رويت لي حديثاً عن
عبد الله فأسندك لي فقال إذا قلت لك حديثي فلان عن عبد الله فهو الحديث الذي روى لي ذلك
وإذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لي غير واحد وقال ابن سريين ما كنا نسند
الحديث إلى أن وقعت الغتنة وقد ذكر وافي مناقب جماعت من العلماء كالنووي
من إلا حدوثة الحسنة في تصانيفهم أنهم استمرت عادتهم إذا صح الحديث عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإذا
كان غير ذلك أن يقولوا عن رسول الله عليه الصلوة والسلام فكيف يمكن أن يظن
غير ذلك في الراوى العدل الثقة مع ما تواتر من قوله عليه السلام من كذب على

لأنه وإن لم يحط
بالروايات وأحوالهم
فهو متهكم من القول
روى عن النبي صلى
الله عليه وسلم وغيره
مضطر إلى النسبة
إليه بالجزم * منه رحمه
الله تعالى *

متعمداً فليتبوء مقعده من النار فسقط ما قيل إن الأرسال ربما يكون لعدم احاطته
 بالروايات وكيفية الاتصال فإن الثقة العدل لا يمكن منه الجزم بالنسبة إلى رسول
 الله عليه الصلوة والسلام النى هو المراد من الأرسال إلا إذا كان على ثقة في ذلك
 المقال **قوله** جواب عن دليل الشافعى أنه قيل عليه أمر العدالة مبنى
 على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلاً **ورد** بان الاتفاق على قبول
 التعديل المبهوم من الثقة مع أن هذا الظن محتمل فيه فيما صرح بالتعديل واعتباره
 يؤدى إلى رد غير الواحد مطلقاً وأن الظن الحاصل بطريقه كافٍ في العمليات
قوله الأيرى أنه إذا قال أخبرني ثقة يعني أن شبهة من يرد المرسل هي
 كون المروى عنه غير معروف بالثقة لا غير وإذا صرح الراوى بكونه ثقة زالت
 تلك شبهة لأن الراوى الثقة إذا قال حدثني ثقة ففيه أمر أن أحد ما أنه حدث
 والثاني أن الحديث ثقة فكما يصدق في قوله حدثني ولا يتم فكذلك في قوله
 ثقة فإنه يعرف بقوله ثقة كونه متصفاً بالأوصاف المعتبرة في الرواية وأن كان
 الراوى غير معلوم فإن التعديل المبهوم مقبول بخلاف الجرح المبهوم فكذلك إذا
 نسب القول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجزم به فقد عرف أن النى روى
 عنه ثقة متصفاً بالأوصاف المعتبرة وإن لم يذكره أصلاً وكونه مجهولاً للمشخصات لا
 يضر وفي التلويح كأنه يشير إلى أن الشافعى كثيراً ما يقول أخبرني الثقة
 وحدثني من لا اتهمه إلا أن مراده بالثقة إبراهيم بن اسماعيل وبمن لا يتهم يحيى
 بن عسان وذلك مشهور معلوم يعني أن الثقة في كلام الشافعى معروف معهود
 فيكون معلوماً فلا يرد على الشافعى بخلاف قوله ثقة قلت قد عرفت أن عدم
 القبول إنما كان لاحتمال كون الراوى غير ثقة لعدم ثبوت اتصافه بالأوصاف
 المعتبرة ففيها صرح الراوى بكونه ثقة زال هذا الاحتمال وثبت الاتصاف
 وليس المقصود من ذلك الكلام نقض قول الشافعى أو الاستشهاد به بل دفع
 شبهة كون الراوى غير ثقة ويؤيد الاختلاف بين العبارتين في النكارة والتعريف
 وذكر أبو الحسن الأبهري سمعت بعض أهل المعرفة بالحديث يقول إذا قال
 الشافعى في كتبه أخبرنا الثقة عن ابن أبي ذئب فيريد به بن هارون وعن الليث

ذهب الصير في
 والخطيب وغيرهما إلى
 أن هذا لا يقبل لجوان
 أن يكون فيه جرح
 لم يطلع عليه الواصفى
 وذهب أبو المعالى
 الجوينى وغيره إلى
 أنه يقبل لأن عدم
 الاطلاع من مثل
 الشافعى فيما احتج
 به على حكم في دين
 الله بعيد وقال الذ
 هبى قوله لا اتهمه ليس
 توثيقاً للراوى وإنما
 هو نفي للاتهام * منه
 رحمه الله تعالى *

بن سعد فابن حسان وعن الوليد بن ابي كثير فابو اسامة وعن الاوزاعي فعمر و
 بن ابي سلمة وعن ابن جريح فابو سالم بن خالد وعن صالح مولى التوام فابراهيم بن
 اسماعيل وقيل ابن يحيى **قوله** **عن بعض اصحابنا** وهو الشيخ ابو الحسن الكرخي
 من ائمتنا العراقيين ذهب هو ومن تابعه الى قبول مرسل كل عدل في كل عصر وقال
 عيسى بن ابان لا يقبل الامر اسيل من كان من ائمة النقل مشهورا باخذ الناس
 العلم عنه فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض
 على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي الجصاص لا يقبل ارسال من بعد القرون
 الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن هو وعدل ثقة كذا ذكره شمس الائمة السرخسي
 وذكر في المعتمد اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا
 يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل
 لانه مرسل ولكن لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب
 الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل
 عصر لم يضبط فيه السنن فيه قبل مرسله وهذا القول يقارب قول عيسى
 واختار شمس الائمة السرخسي قول ابي بكر الرازي وفخر الاسلام قول عيسى
 بن ابان **قوله** **كحديث فاطمة** آه قيل عليه الكلام في خبر العدل وهذا
 مستنكر يتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لانه في مقابلة عموم الكتاب
 والا ما كان لقوله اغضبت ام نسييت حديثا ام كذبت معنى واجيب عنه بان
 الرد بسبب التهمة لا ينافي الرد بسبب معارضة الكتاب كيف فان عمر رضى الله
 عنه قال لا تدع كتاب ربنا آه وهو كالتصريح بان رده لحديثها معارضة الكتاب
 والسنة والانتقاع الباطن انها يكون فيما استقام سنده واتهام فاطمة انه هو في هذا
 الحديث لمخالفته المعروف في الدين وقول عمر لا نرى آه لا يدل على كونها
 غير ثقة فانه عام في كل حديث يرويه الواحد وانما يعمل به اخذ بالغالب الظن
 حيث لم يعارض لها هو فوقه وحديث فاطمة هذا لما خالف له هو فوقه كان منكرا
 فلم يعمل به ونزلت بهامز لالة المجاهيل والافهى ثقة عدل حافظ فقيمة قد حفظت
 حديث الديجال بطوله وضبطته وروى عنها الناس وظهر منها من الفقهامة ما يشهد لها

علما و جلالة قدر ففى صحيح مسلم ان مروان ارسل اليها قبيصة بن ابى ذؤيب
 يسالها عن الحديث فحدثته به فقال مروان لم نسمع هذا الحديث الا من امرأة
 سناخت بالعصمة التى وجدنا الناس عليها فقالت فاطمة حين باعها قول مروان
 بينى وبينكم القران قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان
 ياتين بفاحشة مبينة الى قوله تعالى اعل الله يحدث بعد ذلك امر اقامت هذا المن
 كانت له مراجعة فامر يحدث بعد ذلك فكيف تقولون لانفقة لها اذا لم تكن
 حاملا فعلا لم تحبسوها انتهى لكن فى الآية من غير ما نظرت فيه ما يدل على وجوب
 السكنى والنفقة فان هذه الآية فى البواين بدليل المعطوف من قوله تعالى عقيبها
 ولا تضاروهن لتضيقة واعليهن وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن
 حملهن اذا و كانت فى غير البواين كان تقدير الكلام اسكنوا الزوجات والرجعيات
 من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
 ومعلوم انه لا معنى اذا جعل غاية الايجاب وضع الحمل فان النفقة واجبة لها حاملا
 كانت او لا وضعت حملها او لا بخلاف ما اذا كانت فى البواين فان ضرب الغاية دفع
 لتوهم اقتصار مدة النفقة على قدر ثلاث حيض لطول مدة الحمل وكذا
 عموم قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن الآية يتناول المبتوتة وذكر حكم خاص
 متعلق ببعض ما تناول لا يبطل عموم الصدر **قول** يحمل عندنا على قراءة ابن
 مسعود انه قيل عليه القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد
 الحديث به معارضتها وكيف يقبل من الراوى ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل منه ان
 ذلك كلام الرسول عليه السلام وهو به يرى منه وبمسمع قلت قد جاش من هذا
 القائل فى هذا المقام ما يصاحبه من التعصب على الحنفية شكر الله سعيهم ووقع فى
 عجائب منها انه جعل قراءة ابن مسعود من الشواذ ولا ريب ان ما فى مصحف ابن مسعود
 رضى الله عنه مشهور قد تواتر نقله عنه ومنه ان لا يرد الحديث الا بمعارضته
 للمتواتر وما يفيد القطع وليس كذلك فانه يرد بمخالفته لما هو فوقه وان لم يكن
 قطعيا ومنها انه جعل عدم قبول قول الراوى ان ذلك كلام الله لانه لم يرد ولم يسمع
 منه وليس كما زعم بل لانه لم يثبت كونه من كلام الله قطعا ويقينا لثوات شروطه

المعتبرة في ذلك من التواتر وغيره وكيف لا فان روات القراءة المتواترة لم ير الله تعالى احد منهم ولا سمع منه قط وانما وقع في ذلك لان مذهب الشافعي رحمه الله عدم الاحتجاج بالقراءة الغير المتواترة فيما ذكره امام الحرمين والنووي وجماعة من اصحابه لانه ليس بقرآن ولا حديث قلنا منقول العدل الثقة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا او رد بيانا للمعناه فظن انه قرآن والحق به وعلى التقديرين يجب العمل به والصواب ان مذهب الشافعي مثل مذهبنا في هذا الباب وعليه جمهور اصحابه ومصرح به البويطي في كتابه في باب تحريم الجمع وفي مسألة الرضاع حيث قال ذكر الله تعالى الرضاع بلا توقيت ثم وقت عائشة الخمس واخبرت انه مما نزل من القرآن فهو وان لم يكن قرآنا يقرأ فاقول حاله ان يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان القرآن لا يأتي به غيره فهذا عين قولنا ومنشاء الغلط هو عدم ايجابه المتتابع في صوم الكفارة مع ان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات ولعل ذلك لمعارضة ما قالته عائشة نزلت فصيام ثلاثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطني وقال اسناده صحيح ويجوز ان لا يثبت ذلك عنده كيف فانه احتج على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ﴿ قوله ﴾ واستشهدوا آله لان الامر بالاستشهاد دمج في حق ما هو شهادة ففسره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجهل بيان لجميع ما تناوله ولان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفى به الريبة هو رجلان او رجل وامرأتان او رد عليه صاحب الكشف منع الاجمال والمحصر فيما ذكر بل للشارح ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان ذلكم اشارة الى ان يكتبوه معناه اقرب من انتفاء الريبة على ما هو المذكور في تفسير الكشاف واجيب بان التفصيل بعد الاجمال يراد به القصر استعمالا كما في يشيب ابن ادم ويشيب فيه فخصلتان والقصر الاستعمال ما هو خارج عن الطرق المبنية وبيان ﴿ قوله ﴾ بدعة واول من آه قيل عليه ليس المراد منه ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد به الحديث الصحيح بل المراد انه امر مستبدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه ولكن الروى عن علي

واختلف عن عروة بن الزبير وابن شهاب فقال معمر سالت الزهري عن اليمين مع الشاهد فقال هذا شبيء احد ثلث الناس لا بد من شاهد بين تفسير القرآن طبعه رحمه الله من نفسه

رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق
وروى عنه ايضا ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة
الشاهد الواحد ويمين المدعى وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضى بالشاهد
واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدع عات معاوية قلنا الحديث وان كان
في كتاب مسلم عن ابن عباس ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين لكنه
مما انتقد عليه قال الترمذي في علله الكبير سالت محمد بن عبد الله عن هذا الحديث
فقال ان عمرو بن دينار لم يسمعه من ابن عباس وقال في الكشف الكبير هذا
الحديث طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي والزهرى حتى قال الزهرى
والنخعي اول من افردا لاقامة معاوية واول من قضى بشاهد ويمين معاوية انتهى وقال
الزهرى ايضا القودى القسامة من امور الجاهلية واول من قضى به في الاسلام معاوية واخرج
عبد الرزاق اخبرنا معمر بن الزهرى قال كان دية اليهودى والنصرانى من النبي صلى
الله عليه وسلم مثل دية المسلم وكذا في زمن ابى بكر وعمر وعثمان فلما كان زمن معاوية
اعطى اهل القتل النصف والقى النصف في بيت المال ثم قضى عمر بن عبد العزيز
واتم في النصف والقى ما كان جعل معاوية ولم ازل اذا ذكر عمر فاخبره ان الدية كانت تامة
لاهل التامة وروى ابو داود في مراسله بسند صحيح مثل ذلك عن ربيعة وزاد قوله قال
معاوية ان كانوا اصعبوا به فقد اصيب به بيت مال المسلمين ثم انه خالف ما في الصحيحين
والسنن الاربعة من الحديث المشهور عن ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لو يعطى الناس بنى عواهم لادعى رجال اموال قوم ودماء هم لكن
البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وفي رواية
البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه اولى باليمين الا ان يقوم عليه البينة لدلالة
على حصر الجنس على ان القسامة تنافى الشركة وكذا روى النسائى في سننه عن عمرو
بن شعيب عن ابيه عن جده وعمل النبي عليه السلام والخلفاء بشهادة شاهد
واحد ويمين المدعى لم اقبله على اثر وعمل عمر رضي الله عنه وغيره في
القسامة على خلاف ذلك **قوله** وكحديث المصبرات لا يقال هذا ينافي
ما ذكره سابقا لان قول الر دله مخالفة دليل لا ينافي الر دله مخالفة دليل اخر ولا شك
ان هذا الحديث خالف الاقيسة المعلومة من كل وجه الاول ان ضمان المثليات

وخالف عند ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله فلم يرو الييمين مع الشاهد وقالوا ان الله تعالى قسم لشهادة وعندها لم يترك الشاهد واليمين فلا يجوز القضاء به لانه يكون قسما ثالثا على ما قسم الله وهذا زيادة على النص فلاو ذلك نسخ ومن قال بهذا القول الثورى والاوزاعى وعطاء والحكم بن عبيدة وطائفة وقال بعضهم الحكم باليمين مع الشاهد منسوخ بالقران وزعم عطاء انه اول من قضى به عبد الملك بن مروان وقال الحكم القضاء باليمين والشاهد ببيعة واول من قضى به معاوية * تفسير القرطبي من نفسه

(ولا يعرف المالكيون في كل بلد غير ذلك من ههنا الا عندنا بالاندلس فان يحيى بن يحيى زعم انه لم

يراه في الحديث يقتضى ولا يذهب اليه وخالف يحيى مالكا في ذلك * تفسير القرطبي منه نفسه * بالمثل

بالمثل وضمان المتقومات بالقيمة فاللبن ان كان مثليا فضمانه بمثله لبنا وان كان قيميا
 فضمانه بمثله قيمة وضمانه بصاع من التمر خارج عن الاصلين الثاني ان الضمان يكون
 مقدرا بقدر المتلف قلة وكثرة وهنا مقدار وهو الصاع الثالث ان ما اتلف من
 اللبن ان كان موجودا عند العقد فقد ذهب جزء من المعقود عليه من اصل الخلقة
 وذلك مانع من الرد كما لو ذهب بعض اعضاء المبيع ثم ظهر عيب فانه يمتنع
 الرد وان كان حادثا بعد الشراء فقد حدث على ملك المشتري فلا يضمنه وكذا
 الاختلاط يمنع الرد الرابع ان الخيارات الثابتة باصل الشرع من غير شرط لا يتقدر
 بالثلاث كخيار العيب وخيار الرؤية عند من يتنبه وخيار المجلس عند من يقول
 الخامس انه يازم الجمع بين الثمن والمثلن للبائع في بعض الصور وهو ما اذا كانت
 قيمة الشاة صاعا من تمر فانها ترجع اليه مع الصاع الذي هو مقدار ثمنها السادس
 انه مخالف لقاعدة الرد باعندكم فيما اشترى شاة بصاع فاذا استرد معها صاعا من
 تمر فقد استرجع الصاع الذي هو الثمن فيكون قد باع صاعا من تمر وشاة بصاع
 منه السابع اذا كان اللبن باقيا لم يكفى برده عندكم فاذا امسكه فالحكم كما لو تلف
 فيرد الصاع وفي ذلك ضمان الاعيان مع بقائها ولا تضمن بالبدل الا مع فواتها
 كالمقصوب الثامن انه اثبت الرد من غير عيب ولا شرط لان نقصان اللبن لو
 كان عيبا لثبت به الرد من غير تصريح ولا يثبت الرد في الشرع الا بعيب او
 شرط ولهذا لم يعمل به مالك في قول من عمل به من الشافعية والمالكية تجاوزوا
 عن ظاهره فان الحلب مطلق في الحلبات وقد قيد في رواية اخرى اثبات الخيار
 بثلاثة ايام واتفق اصحاب مالك على انه اذا حلبها ثمانية واراد الرد ان له ذلك
 واختلفوا في الثالثة هل يكون رضى يمنع الرد وقد اثبت ظاهره الخيار بعيب
 التصريفة واختلف اصحاب الشافعية في انه يكون على الفور او يمتد الى ثلاثة ايام
 للحديث ويرد اللبن اذا كان باقيا في قول للشافعية وزاد المالكية فجوز واردة
 برضى البائع ومنهم من جوز رد سائر الاقوات بدل التمر وفي وجهه للشافعية
 يتقدر الرد بقدر اللبن قلة وكثرة واللفظ خال عن هذه القيود وقد عرفت
 انه خلاف النص في قوله تعالى ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى

عليكم قولكم ﴿ لتقدم الكتاب لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا
سنده ولا في دلالة على المراد لما مر من انه يفيده القطع واليقين وبين في محله
بملا من زيد عليه ﴿ قولكم ﴿ اولى من خالص خبر الواحد قيل من يجعل عمومات
الكتاب وظواهره ظنية يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرايطه عملا بالدليلين ومن
يجعلها قطعية لا يعمل بخبر الواحد في مقابلتها ضرورة ان الظنى يضمحل بالقطعي
وهو مخالف لما ذكره في الكشف وعند العرايين من مشايخنا والقاضي الامام ابي
زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم لما افادت عمومات الكتاب وظواهرها
اليقين كالنصوص والخصوصيات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من
جعلها ظنية من مشايخنا كالشيخ ابي المنصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند
فلا وجه ان لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في
في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيها من حيث المعنى وهو احتمال ارادة
البعض من العموم و ارادة المجاز من الظاهر ولا شبهة في ثبوت متنها الى نظهما
وعبارتهما والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعا لانه ان كان من
الظواهر فظاهر وان كان نصافي معناه فكذلك لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في
الثبوت فلا بد ان يؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا يكفر
منكر لفظه ولا يذكر معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر واذا كان
كذلك لا يجوز تر جميع خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومته به لان
فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه ولا يجوز فان قيل الصحابة رضي
الله عنهم خصوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل
وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك اذكركم وقوله ولهن الربع مما تركن بقوله عليه
السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى وقوله تعالى واهل لكم ما وراء ذلكم بقوله لا
تنكح المرأة على عمتها في شواهد كثيرة فثبت ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد
جائز قلنا هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلها على الكتاب ولا كلام
فيها انه الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به وليس
فيما ذكرتم دليلا على جوازه والدليل على عدمه ان عمر وعائشة واسامة رضي

الله عنهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس رضى الله عنها ولم يخصوا به قوله تعالى اسكنوهن
 على ما راقول والصواب انهم خصوها بها سهوا من في رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فانه قطعى لم يتطرق فيه الشبهة قط ثم انعمت عليه الاجماع كما في قوله
 عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانرث ولا نورث وما تركناه صدقة خص به عهده وم قوله
 تعالى يوصيكم الله في اولادكم على هذا النحو فان ابا بكر رضى الله عنه سمع ذلك من
 النبي عليه السلام ثم حكم به وتابعه غيره (قوله) ولا ينسخ ذلك بهذا استدلال
 عليه فخر الاسلام وغيره بما روى من قوله عليه الصلوة والسلام يكثر لكم الاحاديث
 من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق
 فاقبلوه وما خالف فردوه واعترض عليه بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعنى
 المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول واجاب عنه
 السيد انشريف بانه لا شك ان المراد الاحاديث التى لا يعلم ثبوتها فلا يشمل
 المشهور والمتواتر لانهما معلوما للثبوت فكيف خصا من هذا الحديث وقال صاحب
 الكشف اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن
 ابي الاشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول لا يعرف له سماع من ابي الاشعث
 وانما يروى ابو الاشعث عن ابي اسماء الرحبى عن ثوبان وكان منقطعا ايضا فلا
 يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن معين انه قال حديث وضعته الزنادقة وهو
 عام هذه الامة في علم الحديث وتزكية الرواية على انه مخالف للكتاب ايضا وهو
 قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهىكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما
 يقتضيه ظاهره والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى اورد
 هذا الحديث في كتابه وهو الطردو المتبع في هذا الفن وامام اهل الصناعة فكفى
 بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد ولا نسلم انه مخالف
 للكتاب لان وجوب القبول انما يثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام
 بالسماع منه او بالتواتر ووجوب العرض انما يثبت فيما ترد ثبوتهم من الرسول
 صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد من قوله اذا روى لكم عنى حديث فلا يكون
 فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الاية والله اعلم بما اعطىكم الرسول من

الغنيمة فاقبلوه ومانهيمكم عنه اى عن اخذه فانتقموا وعن ابن عباس والحسن وما
 نهيمكم عنه هو الغلول وقد تأيد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن
 مطعم ان النبي عليه السلام قال ما حدثتم عنى مهاتع فون قصص قوا به وما حدثتم
 عنى مهاتكرون فلا تصدقوا فاني لا اقول المنكر وانما يعرف ذلك بالعرض على
 الكتاب انتهى كلامه واما صاحب التلويح منه ما يساعد هواه في الطعن على
 مذهب الحنفية وترك جوابه وزاد قوله وايراد البخارى اياه في صحيحه لا ينافي
 الانقطاع وكون احاديثه غير معروف بالرواية اقول هذا عجيب جدا من
 صاحب الكشف فانه مع سعة اطلاعه وتبحره في الاصول والفروع كيف صدر عنه
 مثل هذا القول السقيم اما ولا فان هذا الحديث ليس بموجود في صحيح البخارى
 ولا يمكن ان يورد فيه حديثا اتفق الحفاظ واهل الشأن على ضعفه ونكارته بل على
 وضعه واما ثانيا فلانه لو صح عن ابن معين الطعن في الحديث فجره وتضعيفه
 وان لم يترجم على تعديل البخارى وتصحيحه فهو لا يتضال عنه قطعا فانه العكس
 والطرود في هذا الباب وعليه مدار التوثيق والتضعيف وهو استاذ البخارى
 وشيخه ومقتداه واما القول بان ابراهه في صحيحه اياه لا ينافي آه فهو قول ساقط جدا
 يدل على عدم بضاعة صاحبه في علم الحديث فان ما اسنده البخارى ومسلم في
 كتابيهما الجامع الصحيح بالاسناد المتصل فمتفق على صحته بلا اشكال ولا تردد
 واما الذي خذف من مبتدأ اسناده واحدا او اكثر فما كان منه بلفظ فيه جزم وحكم
 به على من علقه عنه مثل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او كذا او قال ابن عباس
 كذا او قال محمد كذا او قال عثمان كذا او قال القعنبى كذا او روى ابو هريرة كذا وما
 اشبه ذلك من العبارات من تعاليقه في تراجم كتاب ابوابه فقد حكموا بصحته وقيام
 الاحتجاج به وما سوى ذلك مثل روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او في
 الباب عنه او عن فلان كذا وما اشبهه من الالفاظ مما لا يدل على الحكم بصحته عن من
 ذكره ففيه خلاف فمنهم من صححه ومنهم من ابى ذلك لان مثل هذه العبارات يستعمل
 في الحديث الضعيف ايضا ومع ذلك فابراده في اثناء الصحيح مشعر بصحة
 اصله اشعار ابو ذنوبه ويركن اليه خصوصا مع تصريحه ما ادخلت في كتاب الجامع

الامام ص قال ابن الصلاح وما يتقاعد من ذلك عن شرط الصحيح قليل يوجد في
 كتاب البخاري في مواضع من تراجم الابواب دون مقاصد الكتاب وموضوعه
 الذي يشهر به اسمه الذي سماه به وهو الجامع ص المسند الصحيح من امور رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وسننه وايامه ثم تقاعده عن شرط الصحيح غالباً انما هو
 باعتبار فوات الاتصال الذي غايته الارسال وهو وان كان قادماً في الصحة عند
 اكثر المحققين لكن الجمهور انه مقبول يحتاج به وظاهر كلام الحافظ ابي نصر الوائلي
 السجزي اجمع اهل العلم الفقهاء وغيرهم ان رجلاً لو حلف بالطلاق ان جميع ما في
 كتاب البخاري مما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قد صح عنه وانما قاله لا شك
 فيه انه لا يحنث والمرأة بحالها في حباته وابي عبد الله الحميدي في كتابه الجمع بين
 الصحيحين لم نجد من الائمة الماضين من افصح لنا في جميع ما جمعه بالصحة الا
 هذين الامامين ناظر الى ذلك ويحتمل ان يكون مرادهما مقاصد الكتاب ومتون
 الابواب دون التراجم قوله كحديث بيع الرطب من مذهب ابي يوسف
 ومحمد ومالك والشافعي واهم انه لا يجوز بيع الرطب بالتمر وبالعكس
 استدلالاً بما روى مالك في موطائه عن عبد الله بن يزيد مولى الاسود بن سفيان
 عن زيد بن عياش عن سعد بن ابي وقاص انه سئل عن بيع البيضاء بالسلت
 فقال سعد ايها افضل قيل البيضاء فنهله عن ذلك وقال سمعت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يسأل عن شراء التمر بالرطب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اينقص الرطب اذا جف قال نعم فنهله عن ذلك ومن طريقه رواه اصحاب السنن
 الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح وتفرّد ابو حنيفة رحمه الله في القول
 بالجواز ولما دخل بغداد سئل عنها وهو اول مسئلة سئل عنها ابو حنيفة رحمه الله
 ببغداد فقال يجوز فقيل له ما الدليل عليه فقال لا يخلو ان يكون الرطب بالتمر
 جنساً واحداً او جنسين فان كانا جنساً واحداً كانا متماثلين فيجوز لقوله عليه السلام
 التمر بالتمر مثلاً بمثل وان كانا جنسين كانا مختلفين فيجوز لقوله عليه الصلاة
 والسلام اذا اختلف النوعان فبيعهما كيف شئتم فاورد عليه حديث سعد فقال هذا
 الحديث دار على زيد ابي عياش ولا اعرفه وفي لفظ ممن لا يقبل حديثه واستحسن

اهل الحديث هذا الطعن منه حتى قال عبد الله بن المبارك رحمه الله كيف يقال ابو
 حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا ذكره
 شمس الاثمة السرخسي في المبسوط وغيره وقال القاضي ابو بكر بن العربي
 المالكي هذا الدليل الذي ذكره ابو حنيفة رحمه الله هو محض النقياس ولباب
 النظر اول الحديث المذكور الا ان عنده ان خبر الواحد اذا خالف الاصول سقط
 في نفسه وقال القاضي ابو زيد الي بوسي في الاسرار وشمس الاثمة
 السرخسي في المبسوط ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات
 لدفع الخصم ولكن الحجة لاتتم به لجواز قسم ثالث كما في الحنطة المقلية
 لجوزان يكون الرطب قسما ثالثا لا يكون تمرا مطلقا لفوات وصف
 اليبوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية
 ليست غير الحنطة على الاطلاق لفوات وصف كونها منبثة عنها بالقلبي وليست
 غيرها ايضا وجود اجزا الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واجيب بان منعهم
 الحصر غير موجه فان التردد دائري بين النفي والاثبات اذ الحاصل انهما من
 جنس واحد ولا والنقض بالحنطة المقلية غير وارد فان الحنطة المقلية ليست في معنى
 الرطب من كل وجه لان الرطوبة في الرطب مقصودة وفي الحنطة عيب والتفاوت
 فيه باصل الحلقة وفيها بصنع العباد والاول معتبر في الثاني دون الاول ولذا اريد
 في الوجه الاول قيمة لافي الثاني ثم لو سلم صحة الحديث فالمراد منه النهي عنه
 نسبية فقد اخرج ابو داود في سننه عن يحيى بن ابي كثير عن عبد الله بن يزيد
 ان ابا عياش اخبره انه سمع سعد بن ابي وقاص يقول سمعت نهى رسول الله صلى
 الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر نسبيته وبهذا اللفظ رواه الحاكم وسكت عنه
 ورواه الطحاوي في شرح الآثار والدارقطني وزيادة الثقة يجب قبولها على
 المذهب المختار عند المحققين وان كان الاكثر لم يردوها لافي زيادة تفردها
 بعض الخصار في مجلس واحد ومثلهم لا يغفل عن مثلها ولعل الفائدة في قول اينقص
 الرطب اذا جنى ان حلول الاجل ينقصه فلا يكون في هذا التصرف منفعة للميتيم
 باعتبار النقصان عند الجفاف ثم اعلم ان المخالفين ردوا على ابي حنيفة رحمه الله

طعن في أبي عياش قال ابن الجوزي في التحقيق قال الامام ابو حنيفة زيد ابو عياش
 مجهول فان كان هو لم يعرفه فقد عرفه ائمة النقل فانه زيد بن عياش ابو عياش الزرقى
 ويقال المخزومي ويقال مولى بنى زهرة المديني ليس به باس وروى عنه مالك
 في الموطاء وعولايروى عن رجل مجهول وقال المنذرى كيف يكون مجهولا
 وقد روى عنه اثنان ثقتان عبد الله بن زيد مولى الاسود بن سفيان وعمران بن ابي
 ادس وهما من احتج بهما مسلم في صحيحه وقد عرفه ائمة هذا الشأن وقد اخرج حديثه
 مالك في الموطاء مع شدة تحريه في الرجال وانا نقول وبالله التوفيق قد وافق
 ابا حنيفة رحمه الله الحافظ ابن حزم وغيره وقال ابن العربي اما حديث
 البيضا بالسلب فان كثيرا من العلماء اجتنبه لان زيدا ابا عياش عند هم مجهول
 هذا كلامه وقال ابن الاثير ابو عياش زيد بن عياش المخزومي ويقال الزرقى
 المديني وقال ايضا اسم ابي عياش زيد بن صامت الزرقى الانصاري وقد جاء
 في سنن ابي داود في ادعية الصباح والمساء عن ابي عياش ولم ينسبه بالزرقى
 ثم قال في اسناد الحديث عن سهيل بن ابي صالح عن ابن ابي عياش وقال في اخرى
 عن ابن عياش فجعل للحديث اختلاف رواته ثلاثة اسماء احدها ابو عياش
 والثاني ابن ابي عياش والثالث ابن عياش انتهى كلامه ولا تخاف ان الخلاف فيه على
 هذا الوجه يوجب جهالة حاله وصفاته و ابو حنيفة رحمه الله لا يدعى جهالة عينه
 وذاته فان الجهالة على ثلاث مراتب الاولى المجهول العين والذات بانقضاء
 الخبرة بما فيه من المشخصة والمعينات بحيث لا يعرف شخصه بصفاته واعواله
 ومشخصاته وهذا المجهول لا يقبل روايته ولا خبره اصلا قال الخطيب البغدادي
 واقل ما يرتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم مع
 تعيينه الا انه لا يثبت له حكم العدل الا برأيهما عنه والثانية مجهول العدالة ظاهرا
 وباطنا ورأيه غير مقبولة عند الجماهير وان شئ فيه بعضهم والثالثة المجهول
 الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور وربما قبل روايته
 من لم يقبل رواية القسم الثاني فلهن ارتفعت الجهالة عن زيد ابي عياش برأيه
 عدلين عنه لكن لا يثبت بهذا القدر عدالته ولا يرتفع جهالة حاله ولا صحة الحديث

من ذلك ومن اطلق اسم الصحة على ما تضمنه كتاب الموطأ على العموم فانما اطلقه على المسامحة والافقية الحسن والضعيف وغير ذلك وربما يتوهم ان قول ابي حنيفة رحمه الله هذا الحديث دار آه لا يستلزم معرفته بالحديث قلت هذا القول من ابي حنيفة رحمه الله على البديهة مع تضمنه امور لا يطلع عليها الا المتبحر البارع في الصناعة يستدل به على معرفته بها اهل الشأن وائمة الفن بان القول قول العارف فان الناهل عن الطريقة لحان وشتان بين الهامون والطحان والذي تضمنه من المعارف دوران الحديث على ابن عياش وانحصار طريقه عليه ثم كونه مجهول الحال في روايته بعد استدلاله على مذهبه بحديثين صحيحين هذا **قوله** زدت قوله جيد هاورد بها سواء آه يعنى ان الشارع اسقط التفاوت في الجودة والرذالة واعتبر بين النقد والنسيئة حيث شرط اليد باليد فصار هذا اصلا بان كل تفاوت يبتنى على صنع العباد كاشتراط الاجل مفسد للعقد وما ليس من صنع العبد كالجودة والرذالة كالرطب والتمر لا يكون مفسدا فلا يرد ما قيل يجوز ان يكون المعتبر اختلاف بعض الاوصاف كتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب وقد عرفت ان الرطب والتمر لا يخرجان من طرفي النقيض وقد ورد فيهما الحديثان الصحيحان والحكم في العنب والزبيب على الخلاف ايضا في ظاهر الرواية **قوله** واما بكونه شاذا مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله من المتقدمين من اصحابنا وتبعه القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الله سلام وعامة المتأخرين ان خبر الواحد الوارد شاذا فيما يمس الحاجة به اليه في عموم الاحوال لا يقبل لانه لو كان ثابتا لشاع لتوفر الدواعي وعموم الحاجة الى نقله كماتواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والنكاح والطلاق وغير ها ولهذه الم يقبل شهادة الواحد بروؤية الهلال من اهل المصر فيما لم يكن بالسماعة ودعوى الرافضة والبكرية النص في امامة على وابي بكر ومذهب عامة الاصوليين واصحاب الحديث قبوله اذا صح سنده وهو مختار الشافعي رحمه الله **قوله** كحديث الجهر بالتسمية آه قيل حديث الجهر بالتسمية

هو من قبيل المشهور عندهم حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه على ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن أبي هريرة وعن انس ايضا الا انه اضطررت روايته فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية نحواثاره فبايعوه على الترك فخاف انس وروى الجهر عن عمر وعلى وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفى والجهر اثباتا فربما لا يسمعها الراوي لا سيما مثل انس وقد كان يقن ابعد من هو الا وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روى عن انس ان النبي عليه السلام وابابكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روى ان انس سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادرى هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه انتهى ما اوردته من فضول الكلام وهو الحديث الناشئ من العصبية والتحامل الخبيث من غير نقل يستند اليه ولا دليل يعتمد عليه وانما هو ظلمات بعضها فوق بعض حمله عليه فرط التعصب وسوء الغرض لا ترى انه لما كان المركوز في ذهنه هو الانتصار لما ذهب اليه الشافعية والتحامل على الحنفية ادرج في صدر كلامه قوله عندهم اي عند الشافعية وليس في موقعه فان الكلام لم يكن في ذلك وما سبق ما يدعوا الي ذكره وكيف يمكن ان يقال ان انس ترك ما هو الواجب عليه من التبليغ وروى الاغفاء مخافة معاوية وكانوا لا يخافون الكفار وهم اشداء عليهم من معاوية وقد ثبت في موطاء مالك وغيره استفتاء معاوية عليا رضي الله عنه بواسطة اب موسى الاشعري فيه ايهمه من امر دينه في ايام محاربته وسورة مخالفته فكيف يمنع بعد وفاته على رضي الله عنه وانقضاء ايامه عن امر ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم بل الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم وجهامير السلف ومشاهير الخلف واكابرهم هو الاغفاء قال الحافظ عماد الدين ابوالفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي الشافعي رحمه الله في تفسيره وهذا هو الثابت عن الخلفاء الاربعة وعبد الله بن مغفل وطوايف من سلف التابعين والخلف وهو مذهب ابى حنيفة والثوري واحمد بن حنبل وقال بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجهر الا في اسناده مقال عند اهل الحديث ولذا عرض ارباب المسانيد الاربعة واحمد فلم يخرجوا منها

شيئا مع اشتغال كتبهم على احوالهم ضعيفة قال ابن تيمية ترويناعن الدار قطنى
 انه قال لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في الجهر حديث وعنه ايضا انه صنف
 بمصر كتابا في الجهر بابا لبسمة فاقسم بعض المالكية لينعزفه الصحيح منها فقال لم
 يصح في الجهر حديث وقال الحازمي احوال حديث الجهر وان كانت ماثورة عن نفر من
 الصحابة غير ان اكثرها لم يسلم من شوائب وقال الطبراني ثنا عبد الله بن وهب ثنا
 محمد بن ابي السري ثنا معتمر بن سليمان عن ابيه عن الحسن عن انس ان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وابابكر وعمر وعثمان
 وعليه وقال ابن عبد البر وابن المنذر هو قول ابن مسعود وابن الزبير وعمار
 بن ياسر وعبد الله بن المغفل والحكم والحسن بن ابي الحسن والشعبي والتخفي
 والاوزاعي وعبد الله بن المبارك وقتادة وعمر بن عبد العزيز والاعمش
 والزهري ومجاهد ومحمد بن ابي عبيد واهمد واسحاق وروى ابو حنيفة عن طريق
 بن شهاب ابي سفيان السعدي عن يزيد بن عبد الله بن مفضل عن ابيه انه صلى
 خلفا امام فجر ببسم الله الرحمن الرحيم فناداه يا عبد الله اني صليت خلف رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان فام اسمع احد منهم يجهر بها وقد
 روى الطحاوي وابن عبد البر عن ابن عباس رضى الله عنهما الجهر قراءة الاعراب
 وعن ابن عباس لم يجهر النبي صلى الله عليه وسلم بالبسملة حتى مات فقد تعارض
 ما روى عن ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر ببسم الله الرحمن
 الرحيم وفي رواية جهر قال الحاكم صحيح بلا علة وصححه الدار قطنى وفي صحيح
 ابن خزيمة وابن حبان والنسائي عن نعيم الجهر صليت وراعي هريرة وقرء
 ببسم الله الرحمن الرحيم ثم قرء بام القرآن حتى بلغ ولا الضالين فقال آمين ثم
 يقول اذا سلم والى نفسي بيمك اني لا شبهكم صلوة برسول الله صلى الله عليه وسلم
 قال ابن خزيمة لا اري اب في صحته عند اهل المعرفة وهذا الحديثان امثلهما حديث
 في الجهر وحديث ابي هريرة غير مستلزم للجهر لجواز سماع نعيم مع
 اخفائه فانه مما يتحقق اذا لم يبالغ في الاخفاء مع قرب المقتدى ثم هو حديث
 ابن عباس ان تم محمول على وقوعه احيانا لتعليههم انها تقر فيها اوجب هذا

الحمل صريح رواية مسلم عن انس رضى الله عنه صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم واجبكر وعمر وعنه ان فلما سمع احدا منهم يقرأ ببسم الله الرحمن الرحيم ولم يردنفي القراءة بل السماع للاخفاء بعد ليل ماض خ به عنه فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم رواه احمد والنسائي باسناد على شرط الصحيح وعنه صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم واجبكر وعمر فكانهم يخفون ببسم الله الرحمن الرحيم رواه ابن ماجه وفي لفظ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وابابكر وعمر وعن ابن مسعود رضى الله عنه اربع يخفيهن الامام التتعوذ والتسمية والتأمين والتحميد ورواه ابن ابي شيبة عن ابراهيم النخعي وزوى عن ابي وائل عن عبد الله انه كان يخفى ببسم الله الرحمن الرحيم والاستعاذة وربنا لك الحمد وروى البخاري باسناذه عن انس بن مالك رضى الله عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين واخرجه مسلم في صحيحه وفيه انه لم يذكروا بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية رابعة ولم يجهر احدا منهم ببسم الله الرحمن الرحيم قوله فتكون معارضة فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما اخر بل يكون من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور اجيب بان جعله قسما اخر باعتبار انه يحتمل كلاما من معارضة الكتاب او الخبر المشهور او لغير ذلك على ما سبق قوله لو وجد لا شتهر او رد بانها ليست بقطعية في افادة اله راد نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل قلعه الحديث وبان التشهير غير التبليغ ووجوبه لا يقتضى وجوب التشهير ويجوز ان يكون ترك النقلة لعموم الموثق في حرب او وباء او غير ذلك او لاعتماد على غيره كما نقل ان محمد بن اسماعيل لما جمع الصحيح سمعه منه قراءة مائة الف ثم لم يشتهر الا عن محمد بن يوسف بن مطر الفربرى وطائفة من رواة وقليل ما هم واجيب بان مقتضى احكام الصلوة ونحوها هو الاشتهار في الم يشرع على الاسرار قوله الطلاق بالرجال آه ذهب الشافعي ومالك واهل الى ان عد الطلاق معتبر بالرجال فان كان الزوج عبدا وهى حرة

حرمت عليه بطلقتين وان كان هو حراً وهي أمة لا تحرم عليه الا بثلاث وهو قول
 عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم استدل الالبهاري عنده صلى الله عليه
 وسلم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء اعتبار للمقابلة بينهما بحسب العدد وذهب
 أصحابنا وسفيان الثوري الى انه معتبر بالنساء وهو قول علي بن أبي طالب
 وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما لقوله عليه السلام طلاق الأمة ثنتان وعدتها
 حيضتان رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارقطني عن عائشة مرفوعاً
 قال الترمذي حديث غريب والعمل عليه عند أهل العلم من أصحاب رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وغيرهم وقال الدارقطني قال قاسم بن محمد وسالم بن عبد الله
 عمل به المسلمون وقال مالك شهرة الحديث بالمدينة تغني عن صحة مسنده
 ومارواه الشافعي رحمه الله لم يثبت حديثاً قط قال الحافظ أبو الفرج بن الجوزي
 موقوف على ابن عباس وقيل من كلام زيد بن ثابت وأخرج مالك في الموطأ
 في هذا المعنى موقوفاً على عثمان وزيد والشافعي لا يرى تقليد أصحابي
 وحكى أن عيسى بن إبان قال للشافعي أيها الفقيه إذا ملك الحر على امرأته الأمة
 ثلاثاً كيف يطلقها للسنة قال يوقع عليها واحدة فإذا حاضت وطهرت أوقع لها
 أخرى فلما أراد أن يقول فإذا حاضت وطهرت قال له حسبك قد
 انقضت عدتها فلما تحير رجع وقال ليس في الجمع بدعة ولا في التفريق
 سنة ولكن كون هذه المسئلة مثلاً لما نحن فيه يتوقف على ثبوت
 الحديث عنه صلى الله عليه وسلم بإسناده ظاهر ائمه على ترك
 الصحابة الاحتجاج به ولم يثبت ذلك والأحسن في المثال حديث بسرة بنت
 صفوان أخرجه مالك في موطأه عن محمد بن عمر وابن حزم قال سمعت عروة
 بن الزبير يقول دخلت على مروان بن الحكم فتذاكرنا ما يكون منه الوضوء
 فقال مروان من مس الذكر الوضوء قال عروة ما علمت هذا فقال مروان
 أخبرتني بسرة بنت صفوان أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
 إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ وأخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه في
 سننهم والنساء يوزاد قال عروة فلم ازل أماري مروان حتى دعا رجلاً من خدمه

فارسل الى بسرة وسالها عما حدثت من ذلك فارسلت اليه بسرة بمثل الذي
 حدثني عنهما مروان وقد تكلم في هذا الحديث ائمة الشان وطعنوا فيه تارة
 في بسرة بالجهالة ومرة بأن عروة لم يسمع من بسرة بل من مروان بن الحكم
 والشرطي والعلام فيه واسع من جهة الامام ابي جعفر الطحاوي رحمه الله وقال ابن
 الهمام والحق انه لا ينزل عن درجة الحسن وقد ثبت عن علي وعمار بن ياسر
 وعبد الله بن مسعود وابن عباس وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين وابي
 الدرداء وسعد بن ابوقاص انهم لا يرون النقص منه وان روى عن عمر وابنه
 وابي ايوب الانصاري وابي هريرة وعبد الله بن عمر وابن العاص وجابر
 وعائشة رضي الله عنهم خلافه وفي شرح الآثار للطحاوي لا نعلم احدا من الصحابة
 افتى بالوضوء من مس الذكر الا ابن عمر رضي الله عنهما وقد خالفه في ذلك
 اكثرهم وفي سنن الدارقطني حدثنا محمد بن الحسن النقاش اخبرنا عبد الله
 بن يحيى القاضي السرخسي اخبرنا جابر بن مرجا الحافظ قال اجتمعنا في مسجد
 الحيف مع احمد بن حنبل وعلي بن المديني ويحيى بن معين فتناظرنا في مس
 الذكر فقال يحيى بن معين يتوضأ منه وقال علي بن المديني بقول الكوفيين
 وتقلد قواهم فاحتج يحيى بن معين بحديث بسرة بنت صفوان واحتج علي بن
 المديني بحديث قيس بن طلق وقال لي يحيى كيف تتقلد بحديث بسرة ومروان
 ارسل شرطيا في ردهما اليه فقال يحيى وقال اكثر الناس في قيس فلا يحتج
 بحديثه فقال احمد بن حنبل كلا الامر ين علي ما قلتما فقال يحيى حدثنا مالك عن
 نافع عن ابن عمر انه توضأ من مس الذكر فقال ابن المديني كان ابن مسعود
 يقول لا يتوضأ منه وانما هو بضعة من جسدي فقال يحيى عمن قال عن سفيان عن
 ابي قيس عن هذيل عن عبد الله واذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فابن مسعود
 اولى ان يتبع فقال ابن حنبل نعم ولكن ابو قيس لا يحتج بحديثه فقال حدثني ابو نعيم
 اخبرنا مسعر عن عمير بن سعيد عن عمار بن ياسر قال ما بالي مسسته وانفي فقال
 ابن حنبل عمار وابن عمر استويا فممن شاء اخذ بهن او من شاء اخذ بهن او قال الخطابي
 في المعالم كان احمد بن حنبل يرى الوضوء من مس الذكر وكان يحيى بن معين

يرى خلاف ذلك فان قيل هذا ايضا لا يوضح للمثال بل هو متروك لمخالفة لما هو اقوى
وهو حديث طلق بن علي وهو ما اخرجه ابن هبان في صحيحه وابو داود والترمذي
والنسائي عن ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق عن ابيه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره فقال هل هو الابضة منك قال الترمذي
هذا الحديث احسن شئ يروى في هذا الباب وقال الطحاوي حديث مستقيم الاسناد
غير مضطرب في اسناده ومتمنه قلت قد تكلموا فيه ايضا وان كان اثبت من حديث
بسرة وارجح وقد عرفت ان الر دلامر لا ينافي الرد لوجه اخر **قوله** لا اجماع
الصحابة اي اتفاقهم على ترك التمسك بهذا الحديث فانه اتفق عليه على
وابن مسعود رضي الله عنهما لا اجماع على الحكم به حتى ينافيه قول بعضهم به
وقد عرفت ان هذا الحديث لم يثبت مر فوعا ولا روى احتجاج زيد وغيره به
قوله الا في الصدر الاول فسر في شرح الوفاية الصدر الاول بالصحابة
وهو الموافق لروح الهداية ولكن مقتضى المقام ان يفسر بمعنى اعم منه وهذا
فسره الشيخ علاء الدين رحمه الله في الكشف بالقرون الثلاثة فان رواية المستور
منهم مقبولة لتكون العدالة اصلا فيهم وفي التحقيق اراد بالصدر الاول قرن
الصحابة ومن في معناه من القرنين الآخرين فخير المستور في القرون الثلاثة
مقبول بشرط معروفة فيه لان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى
الله عليه وسلم بالخيرية وليس تعديل اقوى من تعديل الشارع هذا في باب الحديث
واما في باب القضاء فيجوز بشهادة المستور عند ابي حنيفة نظر الى العدالة الظاهرة
واما في الاخبار بنجاسة الماء ففي رواية الحسن عنه كالعدل وهو المروي عن عمر رضي
الله عنه وذكر محمد في كتاب الاستحسان انه كالفلسق **قوله** وصاحب الهوى
اي المبتدع الخارج عن جادة الشريعة وطريقة السلف الصالحين باتباع هواه
والتصليب في خطائه ومنه ب ابي حنيفة وانشافعي وجهه ورا صحابه مقبول الشهادة
اهل الاهواء ورواياتهم الا الخطابية وهو مختار الاكثرين وقيمة فخر الاسلام وغيره
بعدم الدعوة الى ما يهواه فنهاتدعوه الى التقول ويحمله على تحرير الروايات
وتسويتها على ما يقتضيه مذهبه فلا يؤمن على روايته والخطابية اتباع ابي الخطاب

محمد بن الجوهب الأسدي الأجدع كان يزعم أن علي بن أبي طالب الاله الأكبر
 وجعفر الصادق الاله الأصغر فبحمد الله صلبه علي بن عيسى العباسي الأمير في
 كناسة الكوفة لذلك قال ابن الهمام رحمه الله وتقبل شهادة اهل الأهواء كلهم على
 مثلهم وعلى اهل السنة الا الخطابية لا خصوص بدعتهم وهوائهم بل لتهمة الكذب
 لما نقل عنهم انهم يشهدون لمن حلف لهم انه محق أو يرون وجوب الشهادة لمن كان
 على رأيهم وذهب مالك وأبو حامد الأسفرائني من الشافعية الى انه يجب رد
 شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والبدعة في الاعتقاد من اعظم
 الفسوق والجواب ان الآية خصت منها الفسق الاعتقادي لان الاتفاق على قبول
 روايتهم للحديث وفي صحيح البخاري كثير منهم مع اعتماد الغلو في الصحة ولان
 رد الشهادة الفاسق لتهمة الكذب وهي منتفية عنهم لتدينهم بالاسلام وتحريرهم من الكذب
 حتى انهم ربما يكفرون بالكذب كالحوارج وعن محمد رحمه الله يرد شهادة الحوارج
 اذا قاتلوا الاظهارهم الفسق بالفعل وقال ابن الصلاح الشافعي عن أئمة الحديث
 قبوله فان كتبهم طافحة بالرواية عنهم وفي الصحيحين كثير من اهاديهم في
 الشواهد والاصول فان قلت كيف يستقيم قولهم بقبول شهادة اهل الأهواء ورايتهم
 على الاطلاق فان منهم من يؤدي اعتقاده الى صريح الكفر والكافر لا يقبل
 شهادته على المسلم قلت هذا مبني على ما صح عن أبي حنيفة والشافعي وغيرهم
 من أئمة الدين واعلام العام ورؤس المجتهدين من عدم تكفير اهل القبلة على
 الاطلاق لانهم مصنفون بالاسلام ومقرون به ومؤولون ومجتنبون عن تكذيبه
 ولهذا حملوا قول أبي حنيفة رحمه الله لهم بن صفوان الترمذي قم عني يا كافر
 على السب تجوز او تشبيهه لاهل الحقيقة كيف واتفاقهم على قبول روايتهم
 اجماع على اسلامهم وقد نقل ابن المنذر ما يدل على اجماع الفقهاء على عدم
 تكفيرهم حيث قال لا علم احدا وافق البعض من اهل الحديث على تكفيرهم
 وفي المحيط بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفرون بعض
 اهل البدع وهو من خالف بدعتهم دليلا قطعيا وقال ابن الهمام والنقل الاول
 اثبت وابن المنذر اعرف بنقل مذاهب المجتهدين نعم يقع في كلام اهل المذاهب

تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء المجتهدين وذكر محمد بن الحسن رحمه الله من حديث كثير الحضرمي قال دخلت مسجد الكوفة من قبل باب كندة فاذا نفر خمسة يشتمون عليا رضي الله عنه وفيهم رجل عليه برنس يقول اعاهد الله لاقتلن فتعلقت به وتفرقت اصحابه فاتيت به عليا رضي الله عنه فقلت اني سمعت هذا يعاهد الله ليقتلنك فقال ادن ويحك من انت قال سوار المنقري فقال علي رضي الله عنه خل عنه فقلت اخلي عنه وقد كان عاهد الله ايمقتلنك فقال افاقتله ولم يقتلني قلت فانه شتمك قال فاشتمه ان شئت اودعه وقال ايضا بلغنا عن علي رضي الله عنه انه بينهما هو يخطب يوم الجمعة اذ حكمت الخوارج من ناحية المسجد فقال علي رضي الله كلمة حق اريد بها باطل لن نمنعكم مساجد الله ان تذكروا فيها اسم الله ولن نمنعكم الفىء مادامت ايديكم مع ايدينا ولن نقاتلكم حتى تقاتلونا ثم اخذ في خطبته وهذا كله يدل على انهم مسلمون مع انهم يكفرون اصحاب الرسول عليه السلام ويستحلون دماهم ونساءهم وسبي ذراريتهم واخرج عبد الرزاق في مصنفه ان انا الزهري ان سليمان بن هشام كتب اليه يساله عن امرأة خرجت من عند زوجها وشهدت على قومها بالشرك فلحققت بالحورية فتزوجت ثم انها رجعت الى اهلها تاغبة قال فكتب اليها ما بعد فان الفتنة الاولى ثارت واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد بدرا كثير فاجتمع رايهم على ان لا يقيموا الا حد هذا في فرج استحلوه صبتاويل في القران ولا قصصا في دم استحلوه بتاويل القران ولا يرد مال استحلوه بتاويل القران الا ان يوجد شيء بعينه فيرد على صاحبه واني لارى ان ترد على زوجها وان يحسد من افترى عليها هذا ومن اراد ان يادة فعليه الرجوع الى الحكمة البالغة الجنية في شرح العقائد النسفية والعذب الفرات في حواشي شرح العضدية وما في انتلويح ناقص فان قصرت عليه تكن من القاصرين **قوله** اما العبادات اه اي فروع الاعمال لان مسائل الاعتقاد لا تثبت باخبار الاحاد بل لابد لها من قاطع والظن فيها غير سايع لا بتنائها على اليقين عند الحنفية وغيرهم من اهل الحق قال صاحب الكشف خير الواحد لهالم ينف اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على

(في مال النبي)

اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه الغمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر في الكتاب فمثل عامة شرايع العبادات أي مثل الشرايع التي هي من فروع الدين لا من اصوله وما شاكلها من الشرايع التي ليست بعبادة كالوضوء أو معنى العبادة فيها تابع كالعشر أو ليس بخالص فيها كصدقة الفطر والكفارات فان خبر الواحد حجة فيها لأن العبادات تجب مع الشبهات **قوله** **﴿** وأما أخبار الصبي **﴾** أه ذهب قوم إلى قبول رواية الصبي في باب الديانات وان لم تقبل شهادته لان اهل قبا اتاهم عبد الله بن عمر واخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا في الصلوة فاستنداروا كهيفتهم وكان ابن عمر يومئذ صغيرا على ما روى انه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر ا ويوم احد على اختلاف الروايات وهو ابن اربع عشرة سنة وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فقد اعتمد واخبره فيها لا يجوز للعامل به الا بعلم وهو الصلوة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم واجاب عنه شمس الاثمة السرخسي ان النبي اتاهم انس بن مالك وقد روى انه عبد الله بن عمر فانما تحول على انهما جاء احدهما بعد الآخر واخبر ابنك فانما تحولوا معتمدين على رواية البالغ وهو انس بن مالك وان كان ابن عمر يومئذ بالغاً فانما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم لضعف بنيته لا لانه كان صبيا فان ابن اربع عشر سنة يجوز ان يكون بالغاً انتهى كلامه وتابعه جمع من المتأخرين واعترض عليه العلامة قوام الدين الاتقاني رحمه الله من وجوه احد ها ان ابن عمر وان كان راويا لذلك كما في صحيح البخاري وغيره لكن لم يكن المخبر بالتحويل وثنائهما ان ابن عمر انما روى يوم احد في شوال سنة ثلاث من الهجرة وهو اذ ذاك ابن اربع عشرة سنة وعرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة فاجازه كما ذكره البخاري في صحيحه وثالثها كان تحويل القبلة بعد الهجرة بستة عشر شهرا او سبعة عشر وان انسا كان ابن عشرة سنين لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وتوفي عليه الصلوة والسلام وهو ابن عشرين سنة على ما عرفت في محله فكيف يكون بالغاً ولم يكمل اثنتا عشر سنة فهو اصغر من ابن عمر رضي الله عنهم بسنة لا بالعكس هذا كلامه وهذا يثبت الاخبار بالتحويل

في صحيح البخاري عن براء بن عازب رضي الله عنه ان رجلا صلى مع النبي صلى
 الله عليه وسلم العصر فمر على اهل المسجد وهم راكعون وفي رواية له ثم خرج
 بعد ما صلى على قوم من الانصار في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس
 الحديث وفي سنن الترمذي فصل في رجل معه العصر ثم مر على قوم من
 الانصار وهم ركع في صلاة العصر وفي الصحيحين من رواية ابن عمر بينا الناس
 يقبأ في صلاة الصبح اذ جاءهم ات فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد انزل
 عليه الليلة قرآن وقد امر ان يستقبل القبلة فاستقبلوها الحديث واخبرنا الحديث
 انها اختلفوا في الرجل المخبر بانه عباد بن نهيك بن اساف الشاعر كان شيخا كبيرا
 فوضع عنه النبي صلى الله عليه وسلم الغزو وهو الذي صلى معه الظهر ركعتين
 الى بيت المقدس وركعتين الى الكعبة ذكره الحافظ ابن عبد البر وغيره او هو
 عباد بن بشير بن قيس الاشعري ذكره الفاكهي وغيره ورجحه العسقلاني وقيل هو
 عباد بن وهب واما ابن عمر وانس فليس لهما اثر في ذلك عندهم وبالجملة ان
 الصلاة في رواية براء صلاة العصر في مسجد بنى حارثة والمخبر هو عباد وفي
 حديث ابن عمر صلاة الصبح في مسجد قبا وهو ابني عمر وبن عوف والمخبر
 مجهول وقال ابن طاهر وغيره هو عباد بن بشر وخطاه الحافظ برهان الدين الحلبي
 ولو كان محفوظا فجاز ان يكون عباد التي بنى حارثة في داخل المدينة في وقت
 العصر ثم توجه الى قبا في خارجها من الغد في الصبح فاعلمهم بذلك وفي صحيح
 مسلم عن انس ان رجلا من بنى سلمة مر وهم ركوع في صلاة الفجر فعرف ان
 مسجد القبلتين متعمد في داخل المدينة وخارجها ﴿ قوله ﴾ وعند ابى يوسف
 اذ قال في الكشف هو مذهب جمهور العلماء واختيار ابى بكر الرازي الجصاص
 واكثر اصحابنا وذهب ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري وشمس الاثمة
 السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهم الى انه لا يجوز اثباتها به ﴿ قوله ﴾ لتمكن
 الشبهة آة قال صاحب الكشف خبر الواحد صراحة بدلائل موجبة للعلم ايضا من
 اجماع الصحابة وسائر الادلة فكان مثل الشهادة من غير فرق فتثبت به الحدود
 الا ترى ان القصاص يثبت بخبر الواحد فان علمائنا همسكوا في قتل المسلم بالنهي

بخبر مرسل وهو ما روى ان النبي عليه السلام قادم مسلما بكافرو وقال انما حق
 بهم وفي ذمتهم وثبت قتل الجماعة بواحد باثر عمر رضي الله عنه وهو دون
 خبر الواحد ولما ثبت القصاص به ثبت الحدود مع ان كلا منهما يسقط بالشبهة
 وانما لا تثبت بالقياس لان العقوبة انما تجب مقدرة بالجنايات والراى لا
 مدخل له في معرفة ذلك ورد بان حجته في مظانها من العمليات الاترى انه ليس
 بحجة في العقاييد لعدم افادته العلم ولا في غيرها على العموم وبان اعتماد
 اصحابنا في القصاص على قوله تعالى ان النفس بالنفس والاعداد في الشهود
 ثوابت بالنصوص وليس بالخبر المجرد فضلا عن الاثر **قوله** فيحتاج الى زيادة توكيد آه قال القاضي ابو زيد اشترط
 العدد واللفظ باعتبار ان شهادته شرعت حجة لفصل منازعة ثبتت
 بين الاثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل
 بجنسه خبر ابل بنوع خبر ظهرت مزيتة على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب
 احتياط بزيادة العدد وقال فخر الاسلام لما كان اثبات احد الخبرين وابطال الآخر
 مما يحتاج اليه القاضي شرع العدد توكيدا بخلاف القياس عند المنازعة ولان خبر
 كل منهما محتمل للصدق فاذا اتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر
 قد تقوى بشهادة الاصل له وهو برآة النمة فاستويا فاحتيج في الترجيح الى اخر لان
 اطمئنان القلب بهما اكثر بخلاف حال المسالمة من حقوق الله تعالى وامثالها لان
 المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر بخبر الواحد لزم السامع الانقياد لامر
 الله **قوله** من هذا القسم اي ما فيه الزام والاصل ان خبر الواحد يقبل
 في مواضع المسالمة لافي مواقع المنازعة وعليه بنى محمد مسائل في اخر كتاب
 الاستحسان منها الوان رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم راها في يد اخر يبيعها
 فان قال كان ظلمي وغصبي ثم رجعت عن ظلمه فاقر لي بها ودفعها الي فان كان ثقة
 عنده فلا بأس بنشر اتهامه لانه اخبر عن حال مسالمة وهي اقراره له بها ودفعها اليه
 وكذا لو قال قضى لي بها فاخذت اتهامه او دفعها القاضي اليه وهو بمنزلة بخلاف
 ما قال قضى لي بها فجحد في قضائه فاخذت اتهامه لا يسعه شراؤها لانه اخبر بالاخذ في حال

المنازعة والحكم يتغير بتغير العبارة مع اتحاد المقصود كما يمكن قصده قتل بالحشب فقال
 اقتلوني بالسيف او مع ابنه فقال قبوا ابني لا احتسب بالصبر فانه يائثم واو قال لا تقتلوني
 بالحشب او قال لا تقتلوني على ابني لا يائثم **قوله** **﴿** اي له حكم آه **﴾** مشعر بانه
 ليس منه حقيقة بل وانما جعل في حكمه لما ذكر وفيه تامل وقال صاحب الكشف
 في توجيه كلام فخر الاسلام من هذا القسم باعتبار ان الناس ينتفعون بالفطر فكان
 الفطر من حقوقهم وكذا يانزهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا
 لاتصوموا الحديث فكان فيه معنى الالتزام واذا كان كذلك يشترط فيه العدد
 ولفظة الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة وعاصله ان المعتمر في هذا القسم
 لما كان هو كونه من حقوق العباد التي فيها معنى الالتزام وذلك متحقق فيه
 فيشترط فيه ما ذكر **﴿** واما كفاية خبر الواحد في هلال الصوم مع ظهور الالتزام
 فيه فلكونه من حقوق الله تعالى لاحقوق العباد ولهذا لا يخاف فيها من التزوير
 والتلبيس واي نفع يرجع الى نفوسهم في الصوم حتى يقدم على التزوير
﴿ قوله **﴿** وماليس فيه الزام آه **﴾** لم يشترط فيه تحكيم الراي لما ذكر محمد في
 كراهية الجامع الصغير في رجل راي جارية الغير في يد احد يبيعهها واخبره
 البايع ان فلانا وكله ببيعها وسعه ان يبتاعها ويطاها من غير ذكر تحكيم الراي
 وذكر في كتاب الاستحسان انه ان كان اكبر رايه انه صادق وسعه ان يبتاعها وان
 كان اكبر رايه انه كاذب لم يسع له ان يشتريها منه وعلى هذا مشي فخر الاسلام
 في موضعين من كتابه وقال ابو جعفر في كشف الغوامض يجوز ان يكون مافي
 احد الكتابين تفسير الاخر وان يكون في المسئلة روايتان وان يكون احدهما
 رخصة والاخر عزيمة **﴿** قوله **﴿** وان كان فضوليا قال محمد في المبسوط
 اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من ام يرسله مولا له لم يكن حجرا في
 قياس قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلا او رجلا عدل يعرفه العبد
 والاصح ان قيد العدة يختص بالواحد والمثنى على اطلاقه لان لزيادة العدد
 تأثيرا في سكون القلب بل اقوى من تأثير العدة فان القضاء بشهادة الواحد
 العدل لا ينفذ وبشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ولان تعيين المثنى

يوجب الخلو عن الفائدة كذا في الكشف الكبير وغيره ﴿ قوله ﴾ بعد وجود
سائر الشرايط من النكورة والحرية والبلوغ قال فخر الاسلام يحتمل ان
ان يكون هذا شرطاً مع احد الشرطين حتى لا يقبل خبر العبد والهرأة والصبي
عنده وقال صاحب الكشف وانما قال يحتمل لان محمد ارحمه الله لم يذكرها في المبسوط
نفياً واثباتاً وعندهما الكل سواء يثبت العزل والحجر بقول كل مميز كالتوكيل
والاخذن للمضرورة ﴿ قوله ﴾ رعاية للشبهين تعليل لاشتراط احد الامرين
لان جهة الالتزام تقتضي كلاهما وجهة عدمه عدم اشتراط شيء منهما قيل عليه
اشتراط سائر الشرايط على ما ذهب اليه المصنف يوجب قصوراً في رعاية
الشبه الثاني ورد بانها هو المصحح لجانب الالتزام اذ العبد بدون الشرايط لا يفيده
﴿ قوله ﴾ وقال ابو حنيفة رحمه الله وافقه في مذهبه ابن ابي ذئب وروى عن مالك
وشعبة والليث بن سعد ويحيى بن سعيد القطان والقاسم بن سلام البغدادي
وابو حاتم السجستاني واخرين وفي رواية عنه انهما متساويان في النوازل عن
نصير عن خلف عن ابي سعيد الانصاري قال سمعت ابا حنيفة وسفيان يقولان
القرأة على العالم والسماع منه سواء وهو من ذهب ابي يوسف ومحمد والشافعي
والبخاري ومعظم علماء الحجاز والكوفة ﴿ قوله ﴾ واما الكتاب فطريقه
المتعارف عند ائمة النقل بعد التسمية والتحميم والتصلية من فلان بن فلان
بن فلان الفلاني الى فلان بن فلان الفلاني حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان
الى اخر الاسناد بكذا ثم يقول فاذا جاءك كتابي هذا واذا بلغك كتابي هذا فاروه
عني او حدثه عني بهذا الاسناد ويشهد على ذلك ثم يختمه بحضور الشهود
﴿ قوله ﴾ والرسالة ان يرسل الشيخ رسولا الى اخره ويقول له بلغه عني انه
حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان الى ان ياتي على تمام الاسناد بكذا فاذا
بلغك رسالتي اليك فاروه عني بهذا الاسناد فشهد الشهود عند المرسل
اليه على رسالة المرسل حلت له الرواية عنه وهذا مبني على اشتراط الاذن
والاجازة فيهما وقال ابن الهمام والوجه عدم الاشتراط كما في السماع فاذا ثبت
ان الكتاب كتابه والرسول رسول له صار كانه سمعه لقبول الصحابة كتب رسول الله

صلى الله عليه وسلم من غير شاهد وبينه ولا سمع ورواية وادائه صلى الله عليه وسلم
 به واجب التبليغ فانه كتب الى قيصر وبلغ اليه بواسطة عظيم بصرى والى كسرى
 وبلغه اليه بواسطة عظيم البحرين وذكر ابن الصلاح في مقدماته جواز الرواية
 بالكتاب المجرى عن كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم السخيتاني ومنصور
 والليث وانه المذهب الصحيح المشهور بين اهل الحديث وهو مذهب جماعة
 من الأصوليين وقال الشيخ الامام ابو بكر الرازى الجصاص وامام كتب اليه
 بحديث فانه اذا صرح عند انه كتابه اما يقول نفسه او بعلامات منه او خط يغلب معها
 في النفس انه كتابه فانه يسع للمكتوب اليه الكتاب ان يقول اخبرني فلان يعني
 الكاتب اليه ولا يقول حدثني **قوله** الاجازة هي ان يقول الشيخ لغيره
 اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صرح عندك من مسموعاتى او مروياتى او مقرراتى
قوله والمناولة ان يعطى كتاب سماعه بيلك الى المستجيز ويقول هذا كتابى وسماعى
 عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا كما يوجب الاحتياط قال
 فى الكشف والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة
 غير معتبر والاجازة بدون المناولة معتبرة فكان الاعتبار لهادون المناولة
 غير انها زيادة تكلف احد ثلها بعض المحققين تأكيد الاجازة فكانت قسما منها
 اعلم ان فى جواز الاجازة والرواية بها وجوب العمل بالمرئى بها اختلاف اراء
 واقول لطوائف العلماء وهى انواع منها ان يجيز لمعين فى معين وفى غير معين
 مثل ان يقول اجزت فلانا الكتاب الفلانى او جميع مسموعاتى ومنها اجازة الهجاز
 مثل ان يقول اجزت مجازاتى والثنى قال به جماهير اهل العلم واستقر عليه
 عملهم من اهل الحديث والفقه والاصول تجوز الاجازة فى هذه الاقسام واباحة
 الرواية ويجاب العمل بالمرئى بها ومنها الاجازة للمعنى ومبعضه على الوجود
 والمعنى ومابتداء وللوجود على وجه العموم نحو اجزت لفلان ولهن يولده
 ولهن يولد لفلان وللمسلمين ولا هل يلد كذا منهم وللطفل الصغير وفى هذه
 الاقسام تفاصيل تكلم عليها المتأخرون واختلف فيها من جواز اصل الاجازة ومنها
 الاجازة للمجهول او بالجهول للاشتراك ولهن يشاء من فلان ونحو ذلك وبهالم

يسمعه العجيز ولم يتحمل اصلا وعن القاضي عياض بن موسى المالكي لم ار من
تكلم عليه من المشايخ ورايت بعض المتأخرين والعصريين يصنعونه ثم هكى
عن ابي الوليد يونس بن عبد الله بن مغيث قاضي قرطبة انه امتنع عن ذلك
فغضب السائل فقال له بعض اصحابه يا هذا يعطيك مالم ياخذ هذا محال وقد
ذهب جماعة من اهل الحديث والفقه والاصول الى ابطال الاجازة بالكلية منوم شعبة
وابراهيم بن اسحاق الحربي وابو محمد عبد الله بن محمد الاصبهاني المعروف بابي
الشيخ وابي نصر بن الوايلي السجزي والشافعي والقاضي حسين بن محمد
المرور وذي وابو الحسن الماوردي وابو بكر محمد بن ثابت الحنظلي من اصحابه وابو
طاهر الدباس من كبار الحنفية وابو بكر الرازي وشمس الائمة السرخسي حتى
عدوه من الكذب ومن جوز هاذي الى انه اذا اجاز له ان يروي عنه مروياته
فقد اخبره بهاجلة فهو كمال واخبره تفصيلا وهو غير متوقف على التصريح نطقا
للإجماع على جواز القراءة على الشيخ والرواية للقارى والسماع وبانها اذن
واباحة لا يتوقف على الفهم والحضور فتصح توسيعا للسبيل الى بقا الاسناد الذي
اختصت به هذه الامة وتقرى بها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل ما كان اقرب الى
الاهلية والتعين بالوجود والوصف المحاصر فهو الى الجواز اقرب والقول به أكثر هذا
﴿ قوله ﴾ فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء من ذهب ابي حنيفة رحمه الله
في الاخبار والشهادات اسند المحافظ المزني في تهذيب الكمال الى يحيى بن معين انه قال
كان ابو حنيفة رحمه الله ثقة لا يحدث الا بما حفظ ولا يحدث بما لا يحفظ وقال شمس الائمة
السرخسي وغيره ولهن اقلت روايته وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه
للناس وقال ابن الوهام وباطن ما ذكره بعض المتعصبين من تضعيفه في الرواية
وهو قد ضيق في الرواية على الغاية حتى لم يجوزها بعد علمه انه خطه الامع دوام الحفظ
والتذكر مع ما عرف منه واستفاض من غاية الورع والزهد والثبات على حدود
الشرع والصيانة في الدين وفرط الخوف من الله تعالى ووافق ابا حنيفة رحمه
الله في تشديده في الرواية مالك في رواية عنه وابو بكر الصديق لاني من اصحاب
الشافعي قال الشيخ عبد القادر القرشي سمعت شيخنا العلامة الحجة زين الدين

بن السبكي في درس الحديث بالقبة المنصورية من اساطين العلماء ينصر هذا
 القول وسمعه يقول في هذا المجلس لا يحل لي ان اروي الا قوله صلى الله عليه وسلم
 انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب فاني حفظته من حين سمعته الى الان قال
 ولهذه العلة قلت رواية ابي حنيفة رحمه الله الالعات اخرى زعمها المتحاملون
 عليه قلت الاحاديث المروية عن ابي حنيفة مما تضمنه مسنده مع ذلك اكثر مما
 روى عن مالك والشافعي وامثالهما ^١ قوله لا يقبل عند ابي حنيفة سواء كان
 في يده او يد امينه وان علم انه خطه او خط الثقة وحرمت عنده روايتها والعمل
 بها وكذا لو راى خطه الشاهد في الصك والقاضي في السجل ^٢ واوجب ابو يوسف
 ومحمد واكثر العلماء صحة الرواية والعمل به وروى بشر بن الوليد الكندي
 عن ابي يوسف جواز الرواية والعمل واعتماد السجل بمجرد الخط المعروف
 اذا كان مأموماً عن التغير وان لم يتذكر لان حفظ القاضي جميع جزئيات الوقائع
 كالمعتذر فلو لم يجز اعتماده على الخط ادى الى تعطيل اكثر الاحكام والخرج
 العظيم وهو منتفى بالنص ولهذا كان من اداب القضاء في الاسلام كتابة القاضي
 الوقائع وايداعها قبطه وختمه بخاتمه ولو لم تجز له الرجوع اليها عند النسيان
 لم يكن للكتابة والحفظ فائدة بخلاف الصك لان مبنى الشهادات على اليقين
 بالمشهود به وروى ابن القاسم عن محمد رحمه الله جواز الرواية والشهادة
 والقضاء ولو كان الصك بيد الخصم تيسيراً للناس لان التغير فيه بعيد لانه
 لو ثبت ثبت بالخط ومثابهة الخط بالخط على وجه يخفى التميز بينهما نادر
 لاحكامه وقد عمل الصحابة بكتابه صلى الله عليه وسلم بلا رواية ما فيه بل به معرفة
 الخط وانه منسوب اليه صلى الله عليه وسلم ككتاب عمر وبن حزم وذكر الشيخ تقي
 الدين ابو عمر والنمشقي ابن الصلاح ان اعتبار جميع ما ذكره اهل الحديث
 من الشروط في رواية الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاً بها في هذه الاعصار
 فالامر اذا في معرفة الصحيح والحسن الى الاعتماد على ما نص عليه ائمة الحديث
 في تصانيفهم المعتمدة المشهورة التي يؤمن فيها الشهرته من التغير والتحرير وصار
 معظم القصود بما يتناول من الاسانيد خارجاً عن ذلك ابقاء لسلسلة الاسناد التي

خصت بهاهنه الأمة والمحافظة عليها والمخادرة من انقطاعها فليعتبر من الشروط ما يليق بهذا الغرض على تجرده وليكتفى في اهلية الشيخ بكونه مسلماً عاقلاً بالغاً غير متظاهر بالفسق والسفخ وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتاً بخط غير متهم وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه فيحصل بذلك المقصود من الرواية والسماع الذي هو بقاء الحديث مسلسلًا بحيث ثناوا خبرنا والكرامة التي خصت بهاهنه الأمة لان الاحاديث الصحيحة والتي تدور بين الصحة والسقم قد وُنت وكتبت في جوامع ائمة الحديث ولا يجوز ان ينهب شيء منها على جميعهم لضمان صاحب الشرع بحفظها فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لا يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا يتفرد برؤايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره ﴿ قوله ﴾ عند بعض اهل الحديث آه مثل محمد بن سريين وابي بكر الرازي الجصاص وجماعة ﴿ قوله ﴾ لقوله عليه السلام فان ظاهره ادأوه بلغظه الشريف لانه حقيقة المسموع ومقتضى تعليله وفي ذلك عدم جواز غيره ﴿ قوله ﴾ مخصوص بجوامع الكلم آه في الصحيحين وغيرهما قال النبي عليه السلام اوتيت الكلام وجوامعه قال الخطابي ايجاز الكلام في اشباع للمعاني بكلمة قليلة الحروف فينتظم الكثير من المعنى ويتضمن الانواع من الحكم كقوله عليه السلام العجماء جبار المتقلبة التي لا يكون معها احد هدر لا يغرم الخراج بالضمان يدل على ان غلة العبد المشتري طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله وقوله عليه السلام الغرم بالغنم ولا ضرار في الاسلام ﴿ قوله ﴾ وعند عامة العلماء تمسكوا بما روى يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بأبائنا وامهاتنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك قال عليه السلام اذالم تحلو احراما وتحرموا احلا لا واصبتم المعنى فلا بأس وباتفاق الصحابة على الرواية بالفاظهم في امور ونواهي كقول صفوان بن غسال المرادي كان النبي عليه السلام يامرنا اذا كنا سفرنا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام وليالها وقول جابر نهى النبي عليه السلام عن المخافلة والمزانية ورخص في العرايا وقول انس نهى

خراج الشجرة ثمرتها
وخراج الحيوان دره
ونسله ومن له الغنم
فعليه الغرم كمن
غصب شيئاً واستهلكه
صار له الغنم فعليه
غرمه ومنفعة الموهون
للراهن فعليه غرمه
ونفقته والجبار بضم
الجيم وتخفيف الباء
الموحدة الهدر يعني
ان البهيمة اذا اتلفت
شيئاً او جرحت ولم
يكن معها قائل ولا
سائق وكان نهاراً فلا
ضمان ولو كان معها
قائد او سائق او كان
ليلاً فالضمان اصا
عبه اولمالكه لحصول
الاتلاف بتقصيره *
منه رحمه الله *

النبي عليه السلام عن بيع الثمار حتى تزهي وقول حكيم بن حزام نهى النبي عليه
السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلام في شواهد كثيرة لا تحصى
حكوا معاني خطاباته عليه السلام عليهم من غير قصد الى لفظه وكانوا ينقلون احاديث
بالفاظ مختلفة في وقائع متحدة ما صدرت الا في مجلس واحد كما في حديث الاعرابي
الذي بال في المسجد اذ دعا بعد الفراغ فقال اللهم ارهمني ومحمدا ولا ترحم
بعدنا احد ا انه عليه السلام قال لقد حجرت واسعا وفي رواية لقد ضيقت واسعا
وفي اخرى لقد صنعت واسعا وحديث نضر الله امرأ آه وفي رواية رحم الله امرأ
وفي رواية قرب حامل فقه الى من هو افقه منه وفي اخرى قرب حامل فقه لافقه له
وغير ذلك وربما يقولون بعد رواية حديثه صلى الله عليه وسلم او مثله او نحوه
او شبيهه او شكله او قريبه منه او كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك منهم
شايع ذايغ ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع كما يحيط به علماء من رجع الى دواوين
النسبة فكان ذلك اجماعا منهم على الجواز ومعلوم قطعاً انهم كانوا لا يكتبون الحديث
الذي سمعوه في مجلسه ولا يكررونه فيه بل تركوه وما ذكروه الا بعد سنين حين
وقعت الحاجة اليه وذلك يوجب القطع بتعذر روايته على لفظه وقد انعقد
الاجماع على جواز نقله بالعجمة فبالطريق الاولى بالعربية ولكن للمخالف ان
يقول الحديث المذكور واقوال الصحابة صدرت في محل الفتوى لافي النقل
بالمعنى ثم ترددهم بين ما روه ونحو قولهم او مثله او كما قال يدل على خوفهم
من مخالفة اللفظ وانهم يحذرون عنها ولعل التعبير بالالفاظ المختلفة انما وقع ممن
دونهم من بعض الرواة فيمنع عن انعقاد الاجماع خلاف ابن سريين وغيره
وجواز الترجمة لمكان الضرورة اذ لو لا امتنع معرفة الاحكام للجم الغفير لان
العجمة لا يفهم العربية الا بالتفسير ولهذا يجوز تفسير القرآن بجميع اللغات
مع عدم جواز نقله بالمعنى بالاتفاق وليس النزاع فيما دل عليه الحديث من
الاحكام **قوله** **﴿**فما كان محكما آه**﴾** فسر فخر الاسلام عبارته هذه بما لا يشتبه
معناه ولا يحتمل غير ما وضع له وقال في الكشف فسر به اشارة الى انه لم يرد به
المحكم الذي لا يحتمل النسخ في ذاته كقوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان

فهو آمن **قوله** لا يصير حجة على غيره يراد عليه ترجيح تقليد الصحابي
فان قيل هو محمول على سماعه مثل عمله بخلاف روايته وحمله اللفظ على
بعض احتمالاته قلنا فكنا في المشترك والحفي والمشكل والمتشابه والمجهل
وجوامع الكلم والحاصل ان المفسر الذي لا يحتمل الاعمى واحدا يجوز نقله
بالمعنى للعارف باللغة والحقيقة والعام المحتمل لان المجاز والخصوص يجوزان للفقهاء
وما عدا ذلك لا يجوز اصله عند الجمهور وقال ابن الوهام يجوز كل ذلك حملا على
السماع فانه اذا ترك الذي رواه او عين المراد من المجهل حكمنا انه تركه لعلمه
انه منسوخ وسمع التفسير وذلك لا ينافي كون المجهل لا يعرف معناه الا ببيان الشارع
والمتشابه لا ينال منه المراد في الدنيا والبواقي لا تعرف الا بتأويل لاننا حمله على
السماع وسماع الصحابي وتأويله مقبول مقدم على غيره عندنا **قوله**
كحديث عائشة اه قيل عليه غيبة الاب لا توجب عدم الولي لان الولاية تنتقل
الى الابعد عند غيبة الاقرب ورد بان العمة ليست بولية عند وجود العصبات
وفي الذكور من اولاد اب بكر رضى الله عنه اذ ذاك وفرة وبانها نكحت ابنة
اخيهما فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لانهما انعقد بعبارة غيرها فلان
ينعقد بعبارةها ولي واجيب بان عائشة انما اذنت في التزويج ومهدت اسبابه
فلما لم يبق الا العقد اشارت الى من يلي امرها عند غيبة ابنيها ان يعقد لها اسند
البيهقي عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه قال كانت عائشة رضى الله عنها
تخطب اليها المرأة من اهلها فتشهد فاذا بقيت عقد النكاح قالت لبعض اهلها زوج
فان المرأة لا تلي عقد النكاح وفي لفظ فان النساء لا يكتحن بل الصواب تخصيصه
بهن نكحت من غير كفوى يكون المراد بالبطل حقيقة على قول من لا يصح ما بشرته
من غير كفوا وحكمه من ثبوت حق الخصومة للولي في فسخه دفعا للمعارضة
بينه وبين مافى صحيح مسلم وسنن ابى داود والترمذى والنسائى وموطا مالك
من قوله صلى الله عليه وسلم الايم احق بنفسها من وليها فانه اثبت لكل واحد منها ومن
الولي حقا في ضمن قوله احق ومعلوم انه ليس للولي حق سوى مباشرة العقد
اذا رضيت وقد جعلها احق منه والايم من لا زوج لها بكر اكانت او ثيبا وهذا

الحديث صحيح بالاتفاق قوى الاسناد بخلاف ما استدله مالك والشافعي
من حديث عائشة في السنن الاربعة ايها امرأة تكلمت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل وحديث ابي بردة لانكاح الابولى في سنن
ابي داود والترمذي وابن ماجه فانهم اضعفان او حسنان فان الاول انكره الزهري
كما ذكره المصنف والثاني مضطرب في وصله وانقطاعه واسناده وارساله قال
الترمذي هذا الحديث فيه اختلاف على انه يدل على صحة النكاح اذ ازوجت
نفسها او غير هاباذن وليها وهو خلاف مذهبهم مع احتمال ارادة نفى الكمال والسنة
﴿قوله﴾ عن الزهري انه اسناده عن ابن جريح عن سليمان بن موسى عن الزهري
عن عروة عن عائشة الا ان المصنف له لم يكن مقصوده سوى الاسناد اكتفى
بذكر عائشة ولما كان الكلام فيه من جهة الزهري وسليمان ذكرهما ايضا وترك
ذكر عروة قال الطحاوي وذكر ابن جريح انه سال عن ابي شهاب فلم يعرفه
حدثنا ابن بك ابن ابي عمران ثنا يحيى بن معين عن ابن عليه عن ابن جريح
بنك فان قيل الثقة قد ينسى الحديث ولا يعتبر قادم في صحته بعد عذالة من
روى عنه وثقته ولذلك نظاير كثيرة اشهرها ما روى ان ربيعة ذكر لسهيل بن ابي
صالح حديثا فانكره فقال له ربيعة انت حدثتني به عن ابيك فكان يقول بعد ذلك
حدثتني ربيعة عن ابي حبيب بن ابي الانكار متوقفا واما فيما كان مكتوبا ونافيا
فلا يكون حجة وفي حكاية ابن جريح ايماء الى ذلك فيمارى ابن عدى في الكامل
في ترجمة سليمان بن موسى قال قال ابن جريح فلقيت الزهري فسالته عن هذا
الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان بن موسى حدثنا به عنك قال فاثنتي على
سليمان خيرا وقال اخشى ان يكون وهم على انتهى وهذا اللفظ في عرفهم يفيد معنى
النفى بلفظه ﴿قوله﴾ لقصة ذي الدين اه في صحيح البخاري ومسلم والطحاوي
عن ابن سريين عن ابي هريرة قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدي
صلاتي العشي قال ابن سريين قد سماها ابو هريرة ولكن نسيت انا قال فصلني
بنار كعتين ثم سلم فقال الى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها كانه غضبان
ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع يده اليمنى على كفه

واعلم ان قصة ذي
اليدين لا تنتهض
حجة على عدم سقوط
رواية الراوى اذا
كذب به الاصل وانما
يثبت المدعى اذا
كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم كذب
خبر ذي اليدين
اولا ثم عمل به ثانيا
وليس كذلك بل انما
عمل بخبر ابي بكر
وعمر رضي الله عنهما
بعد ما سالهما عن
خبره احق هو فقالا
نعم فهذا الاستدلال
مما لا يعول عليه في
هذا الباب وان اورد
شمس الأئمة السر
خسى وفخر الاسلام
وصدر الشريعة
وغيرهم في تصانيفهم
بل فيه دليل لا يشترط
العد في حجة خبر
الواحد على مذهب
اليه الجبائي وغيره
ويجاب عنه بان انقرا
ده من بين جمع
عظيم حصار في الو
اقعة اوجب الريبة
في خبره فلن ارده
لا لعدم حجة خبر الوا
حد وصاحب التلويح
بذل جهل في بيان

اليسرى وخرجت السرعان من ابواب المسجد فقالوا اقصرت الصلوة وفي القوم
ابوبكر وعمر فهاباه ان يكلماه وفي القوم رجل وفي يديه طول يقال له ذو اليدين قال
يا رسول الله انسييت ام قصرت الصلوة قال لم انس ولم تقصر فقال اكما يقول ذو
اليدين فقالوا نعم فتقدم فصلى ما ترك ثم سلم ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول
ثم رفع رأسه وكبر ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع رأسه فربها سالوه
ثم سلم فيقول نبئت ان عمران بن حصين قال ثم سلم انتهى وفي صحيح مسلم وسنن
ابي داود والنسائي عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى العصر
فسلم في ثلاث ركعات ثم دخل منزله فقام اليه رجل يقال له الخرباق وكان في يديه
طول فقال يا رسول الله فذكر له صنيعه وخرج غضبان يجر رداءه حتى انتهى الى
الناس فقال اصدق هذا قالوا نعم فصلى ركعة وفي شرح الآثار للطحاوي حدثنا
ربيع المؤذن حدثنا شعيب بن الليث حدثنا الليث عن يزيد بن ابي حبيب عن
عمران بن ابي انس عن ابي سلامة عن ابي هريرة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى
بنايو ما وسلم في ركعتين ثم انصرف فادركه ذو الشمالين فقال يا رسول الله انقصت
الصلوة ام نسيت فقال لم تنقص ولم انس قال بلى والنبي بعثك بالحق فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم اصدق ذواليدين قالوا نعم يا رسول الله فصلى للناس
ركعتين اعلم ان ذا اليدين هو ذو الشمالين ولقبه خرباق وقد ورد ذكره بهذه
الاسماء الثلاثة في احاديث مسندة تضمنها دواوين السنة واسمه عمير بن عبد
عمر بن نضلة بن عمرو بن غبشان بن سليم بن مالك بن اقصى بن حارثة السلمي وقيل
عمر بن عبد عمرو وقيل عمرو بن نضلة وقيل عبد عمرو بن نضلة من خزاعة او من
اخيه يعني ابا محمد قتل يوم بدر شهيد اقبله اسامة الجشمي هذا ما اعتمد عليه
اصحابنا الحنفيون وقد عرفنا انه ورد في الاحاديث الصحيحة انه انما سمى به
لطول في يديه وقد سبقهم الى ذلك ابوبكر محمد بن شهاب الزهري من كبار
التابعين وعلماء الامة وكفى به شاهدا في ذلك بجلالة قدره وعلمه بالمغازي وكذا
الواقدي رحمه الله جعله واحدا وخالفهم غيرهم قال النووي اختلف في انهما واحد

نسخ الحديث واثبت
على زعمه وهو مبالا
حاجة اليه في الباب
اذا الكلام ليس فيه
واغرض عن عدم
دلالة القصة على
المدعى وهو في صدق
ذلك لان البحث فيه
وذلك لان الشافعي
مع محمد رحمه الله تعا
لى * منه رحمه الله
تعالى *

وفي قصة ذي اليدين
حجة على الشافعي في
منعه عن البناء فيما
سبقه الحديث * منه
رحمه الله تعالى *

كما قاله الزهرى وتابعه الحنفية او غيره كما هو المختار عند الاكثرين وقال ابن
عبد البر اتفقوا على ان الزهرى غلط في هذه القصة انتهى وقالوا ذى اليمين
متاخر روى عنه اصاغر التابعين هذا كلامهم وانما اعتمادهم فيه على ان الراوى
عنه ابو هريرة وعمران بن الحصين وهما متأخر الاسلام وذو الشمالين قتل ببدر
قبل اسلامهما باعوام فانهما اسلام سنة ثمان وابو هريرة يقول في رواياته صلى بنا
وصلى لنا وبينما نحن مع رسول الله فهنا يدل على حضوره الواقعة وما في مسند
عبد الله بن احمد بن حنبل ان شعيب بن مطير قال لابيهِ اليس اخبرتنى ان
ذا اليمين لقيك بنى جشب واخبرك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بهم
احدى صلاتى العشى وهى العصر الحديث ومطير متأخر لم يدرك زمن النبى
صلى الله عليه وسلم وفيه نظر من وجوه الاول ان القصة كما نسبت الى ذى اليمين
نسبت الى ذى الشمالين وقد وقعت النسبة اليه في شرح الآثار من غير رواية
الزهرى والثاني ان اسم ذى الشمالين معروف ونسبه منكور ولم يعرف
احد اسم ذى اليمين ونسبه سوى ما ذكره بعضهم انه عمر وبن عبد عمر واه وجعله
الواقدي اسم ذى الشمالين وفي رواية عن ابي هريرة سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الركعتين فقام عبد عمر وبن نضلة رجل من خزاعة حليف لبنى زهرة فقال
اقصرت الصلوة ام نسيت قال كل ذلك لم يكن قال بل نسيت ثم اقبل رسول الله صلى
الله عليه وسلم على الناس فقال اصدق ذو الشمالين فان ذلك مع ما فيه من
التصريح بنى الشمالين وبيان نسبه وغيره جعل اسمه عبد عمر وبن نضله وقد
جعلوه اسم ذى الشمالين على ما ذهب اليه ابن اسحاق صاحب المغازى وبعد
اللتيا واللتى ان صاحب القصة ليس الا ذى الشمالين والثالث يجوز ان يكون
ابو هريرة مرسل في روايته سمع القصة ممن حضرها واسند الى نفسه مجازا في النسبة
كقوله تعالى فريقا كن بتم وفريقا تقتلون وربما يجب ارتكابه عند تحقق الضرورة
❦ قوله ❦ صلى احدى العشاءين غلط بل الصواب احدى صلاتى العشى يعنى
الظهر والعصر فان الوارد في الاحاديث مفسر او غير مفسر هكذا ونسبه ابن

سرين في روايته عن ابي هريرة في ما أخرجه مسلم وابوداود والنسائي عن عمران
صلى العصر فسلم في ثلاث وكذا في رواية لمسلم عن ابي هريرة وفي رواية
للطحاوي عن ابن سرين احدى صلاتي العشي الظهر او العصر واكثر ظني انه
قد ذكر الظهر **قوله** **﴿** فقام ذو اليمين قال الطيبي اسمه عمير بن عبد عمر
ويكنى ابا محمد ومافي التلويع هو عمرو بن عبد ود وانه سمي بذلك لانه كان
يعمل بكتايديه مردود اما الاول فلانه ليس في الصحابة من اسمه عمرو بن
عبد ود ولم يذكر احد من صنف في طبقات الصحابة صحابيا اسمه عمرو بن عبد ود
بل هو الذي قتله علي بن ابي طالب رضي الله عنه يوم الخندق مشركا ولعل من
ذكر اشتبه عليه عمرو بن عبد عمر وهذا غير انه مسبوق بذلك الغلط واما الثاني
فلكونه مخالفا لما في الاحاديث الصحيحة ثم انه ذهل عن مقصوده وابطل تعصبه على
الحنفية ببيان انه فان فيه رايحة جعل ذي اليمين ذا الشمالين **قوله** **﴿** اقصرت
الصلوة ضبطه النووي بفتح القاف وضم الصاد وجعله اكثر وارجع واقرّب
الروايات الى ما ذكره المصنف لفظ مسلم في صحيحه صلى لنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام ذو اليمين فقال اقصرت الصلوة
يا رسول الله ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك
فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس فقال اصدق ذو اليمين فقالوا
نعم يا رسول الله فاتم ما بقي من الصلوة معنى قوله كل ذلك لم يكن اي في ظني
فلا يلزم الكذب **قوله** **﴿** ومن ذهب آه وهو من ذهب ابي حنيفة واصحابه
رحمهم الله قال في التلويع وكلام النبي صلى الله عليه وسلم انما جرى على ظن انه
قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناس وكلام الناس لا يبطل الصلوة والقول بان
ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة
كان بمكة وحدث هذا الامر كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متأخر
الاسلام وقد رواه عمران بن حصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة قلت
وكلامه ممنوع بل الثابت ان تحريم الكلام في الصلوة انما كان بالمدينة وقد علمت
انه لا دليل على كون ذي اليمين غير ذي الشمالين ومافي مسند عبد الله لم

اعلم ان في بعض
طرق الطحاوي رحمه
الله عن عمران بن
حصين رضي الله عنه
عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه صلى
بهم الظهر ثلاث ركعا
ت ثم سلم وانصرف
فقال له ابو الخرباق
يا رسول الله انك
صليت ثلاثا وفي روا
ية اخرى له فقام اليه
الخرباق وزعم انها
صلوة العصر وزاد في
رواية قوله رجل
من بسط اليدين وفي
رواية فقام رجل طو
يل اليدين كان رسول
الله صلى الله عليه
وسلم يسميه ذا اليم
ين وفي رواية له
حدثنا ربيع الهوذني
حدثنا شعيب بن
الليث حدثنا الليث
عن يزيد بن ابي
حبيب عن عمران بن
ابي انس عن ابي
سامة عن ابي هريرة
كان رسول الله صلى

الله عليه وسلم صلى بنا يوما فسلم في ركعتين ثم انصرف فادرك ذو الشمالين فقل يا رسول الله انقصت الصلوة ام نسيت فقال لم تنقص ولم انس قال بلى والذى بعثك بالحق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصدق ذواليين قالوا نعم يا رسول الله فصلى لنا ركعتين انتهى فقد ساه في هذه الرواية تارة بنى الشمالين واخرى بنى اليدين وفي رواية سعيد بن بشير عن قتادة عن محمد بن سريين قال له خرباق السلمي اشككت ام قصرت الصلوة الحديث والمخفوظ من ذكر الخبر باق انما هو رواية عمر ان بن الحصين ثم ان سليم بطن من خزاعة او اخيه على اختلاف من ابي عمر وبين عبد البر وغيره وجعلوا ذاليتين سلميا وذا الشمالين خزاعيا وليس هذا يقتضى المغايرة بينهما ولعل الخبر باق لغيره الا صلى

يثبت اتصاله ولو سلم ففسخ الكلام في الصلوة لا يتوقف على كونهما واحدا الجواز وروده في المدينة بعد هذه الحادثة ومن ادعى خلافه فعليه البيان وقال الامام ابو جعفر الطحاوى رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لمعاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصح فيها شئ من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وتلاوة القرآن وزاد في رواية واذا كنت فيها فليكن ذلك شأنك واخرج عن سهل بن سعد بطرق قال عليه السلام من نابه شئ من صلاته فليقل سبحان الله انما التصريح للنساء والتسبيح للرجال واتم عمر رضى الله عنه صلاته اربع ركعات بالاستيناف بمحضر من الصحابة ولم ينكر واعليه مع شهادتهم وعلمهم بخبر ذى اليدين ورضوا بفعله فكان ذلك لعلمهم بالنص واجماع الامة على ان الامام اذا سهر لم يكن لمن خلفه ان يكلمه بل يسبحه بتعليم النبي عليه السلام فان قال قائل نعم لا يفعل هذا لانه فعل وهو لا يعلم انه في الصلوة وانما كان فعله هذا على السهو قيل له انه لو طعم او شرب ايضا ان لا يخرج من الصلوة وكذلك ان باع او اشترى او جامع لانه لا فرق بينه وبين الكلام ساهيا اذ كلاهما فعل في الصلوة والفعل كله في الصلوة يفسد الصلوة الا ما خص بدليل وقد رُعم القليل بحديث ذى اليدين ان خبر الواحد تقوم به الحجة ويجب به العمل فقد اخرج ذواليين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو رجل من اصحابه مأمون فالتفت بعد اخباره اياه بذلك الى اصحابه فقال اقصرت الصلوة وكان متكلميا بذلك مع علمه بانه في الصلوة على مذهب هذا المخالف لنا قال وحجة اخرى ان القوم اجابوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لهم اصدق ذواليين قالوا نعم مع علمهم بانهم في الصلوة فدل هذا على ان خبر ذى اليدين كان قبل نسخ الكلام في الصلوة فان قال قائل وكيف يجوز ان يكون هذا منسوخا ورواه ابو هريرة قد كان حاضر ذلك واسلام ابي هريرة انما كان قبل وفات النبي عليه السلام بثلاث سنين وقد حضر تلك الصلوة ونسخ الكلام في الصلوة اذ كان النبي عليه السلام يومئذ بهكة فدل هذا على ان ما كان من حديث ذى اليدين في الصلوة مما لم ينسخ بنسخ الكلام في الصلوة اذ كان متأخرا عن ذلك قيل له اما ذكر من وقت اسلام ابي هريرة فهو كما ذكرت واما

ما ذكرت ان نسخ الكلام في الصلوة كان والنبي صلى الله عليه وسلم يومئذ بمكة
 فمن روى لك هذا واذا لا تحتاج الا به سند ولا تسوغ خصمك الحجة عليك الا ببطلان
 فمن اسند لك هذا وعن من رويته وهذا زيد بن ارقم الانصاري يقول كنا نكلم
 في الصلوة حتى نزلت وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت وقد روينا ذلك عنه في
 غير هذا الموضوع من كتابنا هذا وصحبة زيد لرسول الله صلى الله عليه وسلم انما
 كانت بالمدينة فثبت بحديثه هذا ان نسخ الكلام في الصلوة كانت بالمدينة بعد
 قدوم النبي صلى الله عليه وسلم من مكة مع ان ابا هريرة لم يحضر تلك الصلوة مع
 رسول الله صلى الله عليه وسلم اصلا لان ذاليد بن قيس يوم بدر مع رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وذكر ذلك محمد بن اسحاق وحدثنا ابن ابي داود حدثنا سعيد
 بن ابي مریم اخبرنا الليث بن سعد قال حدثني عبد الله بن وهب عن عبد الله
 العمري عن نافع عن ابن عمر انه ذكر له حديث ذى اليدين فقال كان اسلام ابي
 هريرة بعد ما قتل ذواليدين وانما قول ابي هريرة عندنا صلى بنا رسول الله صلى
 الله عليه وسلم يعنى المسلمين وهذا اجاز في اللغة ثم ساق باسناده الى نزال بن
 سبرة انه قال لنار رسول الله صلى الله عليه وسلم انا و اياكم كنا نذعابنو عبد المطلب
 فاذا تم اليوم بنو عبد الله ونحن بنو عبد الله والى طاوس انه قال قدم علينا معاذ بن
 جبل فلم يباغض من الخضر وات شيا والى الحسن البصري انه قال خطبنا عتبة بن
 عزوان يريد خطبته بالبصرة ونزال لم ير رسول الله وولى طاوس بعد زمان من
 معاذ والحسن انما قدم البصرة قبل صفين بعام وكل ذلك ثابت في محله ومرادهم انه قال
 لقومنا واهل بلدنا فكذلك مراد ابي هريرة انه صلى بالمسلمين وكلامه واسع
 جدا قد احسن في الاستدلال والجواب على الغاية واثبت كل ذلك بالاسانيد
 المتصلة وتكلم بالفقه الكامل والبصيرة التامة شكر الله سعيه وحاصله ان التكلم في الصلاة
 كان مباحا ثم نسخ بالمدينة بدليل قول زيد بن ارقم وغيره وان ما تضمنه حديث
 ذى اليدين مشمول بالنسخ لمقارنته امور اثبت نسخها بالاتفاق وان قول ابي
 هريرة محمول على المجاز في النسبة **قوله** فقالا نعم انه يدل على ان النبي
 صلى الله عليه وسلم عمل باخبار ابي بكر وعمر لا بخبر ذى اليدين فلا تنتهض القصة

وعتبة بن عزوان
 مات خلافة عمر رضي
 الله عنهما سنة ثمان
 عشرة ووصفين كانت
 في حدود سنة ثمان
 وثلاثين في خلافة
 علي رضي الله عنه *
 منه رحمه الله تعالى *

حجة لعدم سقوط الرواية اذا انكرها الاصل وهو ظاهر وكان الواجب على صاحب
 التلويح التعرض لهذا والقبح في دلالتها على المدعى الا انه تركه لان الشافعي
 مع محمد رحمه الله في هذا الباب وبطل جهده في بيان عدم منسوخية الحديث
 ونسخ حرمة التكلم في الصلوة وهو ليس مما نحن فيه في هذا الباب لكونه
 من هبها للشافعي وهو معه على ان تاخر اسلامهما لا يدل على كون
 حديثهما ناسخا لغيره مطلقا لجواز ورود تحريم الكلام بعد هذه الحادثة
 ودعوى ان نسخه كان بمكة قول بلا دليل بل الدليل قام على خلافه كما عرفت
 هذا **قوله** **﴿ اول من تكذب آه قيل عليه التكذيب بمعنى النسبة الى**
تعبد الكذب ليس بلزوم من الرد لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وبمعنى اعم
منه ومن السهو والنسيان فليس هذا الحمل اولى منه لان المروى عنه ثقة اوجب عنه
بانهم اتعارضا فبقى اصل الخبر معمولا به ورد بان ثبوت الخبر انما يكون بالرأى
والمروى عنه فاذا تساقطا بالتعارض لا يكون للخبر ثبوت فكيف يبقى معمولا به قلنا
الاصل اما ان ينكر رواية الفرع عنه او اصل الحديث فعلى الاول يجوز ثبوت
الحديث بطريق اخر وعلى الثاني الراوى حافظ مثبت مأمون فيثبت
برأيته الحديث وان انكره المروى عنه فانه نافي وما يدريه انه لم ينس وما سهى
ولا يخفى ما فيه اعلم ان المصنف لم يفصل في البيان واغلق المراد فان الانكار نوعان
انكار مكذب بالحكم بالنفي بان يقول كذبت على او ما رويت لك هذا فالجهور
على ان هذا الحديث يسقط للعلم بكذب احد هما لا على التعيين وذلك قاذح في
قبول الحديث ولا يعرف احد ذهب الى قبوله وانما جوز ذلك ابوالمظفر السمعاني
وتابعه ابن السبكي بل نقل الشيخ سراج الدين الهندي وقوام الدين الكاكي
الاجماع على عدم اعتباره الا انه خلاف ما حكاه القاضي ابو زيد البوسى وشمس
الائمة السرخسى وفخر الاسلام لكن لا يبطل بذلك عند التمهال ان الثابت لا يزول
بالشك والثاني انكار متوقف بان شك في روايته بان قال لا اذكر اني رويت هذا
الحديث او لا اعرفه فمذهب مالك والشافعي واحمد في اصح الروايتين عنه

انه حجة وعليه الاكثر من المحققين استدل بالاستدلال بقصة سهيل بن ابي صالح فانه روى عبد
العزيز بن محمد الدراوردي عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح
عن ابيه عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهدين وعيّن قال فلقيت سهيلا
وسالته عن هذا الحديث فقال ما عرفه قال ان ربيعة اخبرني به عنك
قال فان كان ربيعة اخبرك عنى فحدث به عن ربيعة عنى وصار بعد
ذلك يقول حدثني ربيعة عنى عن ابي اخرجه ابو عوانة في صحيحه
وغيره وردبانه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به ولا جوازه وهو المطلوب
غايته انه ما يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثني الفرع عنى ولئن
سلم فرأى سهيل لا يكون حجة على غيره ولو سلم فعلى الجازم به لا على جميع
الناس على العموم ولهذا ترك المصنف الاستدلال به وذهب الامام ابو الحسن
الكرخي وابوزيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وعامة
اصحابنا الى انه ليست بحجة كالنوع الاول وهو رواية عن احمد واستدلوا عليه
بقصة عمار وغيره ونسب القول الاول الى محمد والثاني الى ابي يوسف وتخريجهم عن
اختلافهما في قاض تقوم البينة بحكمه ولا يذكرونها ابويوسف وقبلها محمد
فتاخص من هذا البيان ان كلام المصنف في انكار الراوى انكار متوقف بدليل
نصيب الخلاف بين الامامين والاستدلال عليه بقصتي عمار وذى اليمين وان اوهم
قوله تكذيب الثقة خلاف ذلك لكنه منفع بحمله على المعنى الاعم وقد عرفت ان
معنى قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن معناه في ظنى وبدليل الاتفاق في الصورة
الاولى على عدم الاحتجاج به وضم في الكشف الكبير وغيره باهنيقة الى ابي يوسف وقال
ابن الهمام ولم يذكروا في مسئلة القاضى المنكر لحكمه قول لابي حنيفة رحمه الله
وضمه مع ابي يوسف يحتاج الى تثبيت قوله ❦ لان عمارا قال آو محل الاستشهاد
في هذه القصة عدم تذكر عمر رضي الله عنه وكان لا يرى التيمم للمجنب وعمل الصحابي
حجة عندنا وجه الاستدلال ما بينه المصنف في الشرح وقد يجعل مناط الاستدلال
الانقطاع بكون احدهما مغفلا وقال السيد الشريف مبناه على كون عمر راويا
لهذا الحديث وليس كذلك بل الراوى وهو عمار الا انه يدعى حضور عمر

فيما جرى عليه وهو ينكره و قول المصنف لو لم يحك حضور عمر يدل على ان عمر
 ليس راويا ولا مرويا عنه فعلم ان هذا الاستدلال فاسد على ان عدم التذكر في
 حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يجوز رد خبره لان الانسان قلما يخلو عن السهو
 والنسيان وما ثبت بيقين لا يرفعه الشك بالطريان **قوله** **﴿** فبالاولى ردلها
 ذكره الكر درى بان هذا المأثور عن عمر وعمار في غير محل النزاع وجاصل الرد ان
 عدم تذكر عمر المروى عنه الحادثة المشتركة اذا منع قبول الحكم الهبني عليها
 فنسيان المروى عنه اصل روايته اولى لكن لا يلزم عمار الراوى ما يلزم سائر الناس
 من عدم العمل بحديثه لقيام دليل القبول في حقه وهو جزمه بصحة هذه الحادثة
 قال في الكشف ومثاله في غير الاحاديث ماروى ان ابا يوسف كان يتوقع من محمد
 ان يروى عنه كتابا فصنف كتاب الجامع الصغير واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابي
 يوسف فلم يعرض عليه استحسنة وقال حفظ ابو عبد الله الامسائل خطاه في روايتها
 عنه فلم يبلغ ذلك محمد اقال بل حفظتها ونسى هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد
 على نفسه بهالم ينكر ولم يعتمده على اخباره عنه وصحح ذلك محمد واصر على ما
 روى ولم يرجع عنه بانكاره فهذا يدل على ان محمد ارحمه الله لا يسقط الخبر بانكار
 المروى عنه وهو الظاهر من مذهبه واختلف في عدم تلك المسائل ف قيل هي ثلاث
 وقيل اربع وقيل ست والاختلاف محمول على اختلاف العرض وجهيها من كور في
 شرحه لفخر الاسلام **قوله** **﴿** والثاني اى الطعن من غير الراوى **﴿** قوله **﴿**
 ولم يعمل به عمر وعلى اهما عن عمر فاخرجه عبد الرزاق في مصنفه انه غرب
 ربيعة بن امية بن خلف في الشراب الى خيبر فاحتق بهر قل مرتدا فقتل عمر لا غرب
 بعد ه مسلمانا واما عن علي فرواه هو ومحمد بن الحسن في اثاره انه قال حسبهما من
 الفتنة ان ينفي او عن ابراهيم النخعي انه قال كفى بالنفي فتنة نعم لو غلب على ظن
 الامام مصالحة في التعريب تعزير له فله ان يفعل ذلك كما نفى عمر بن الخطاب نصر
 بن الحجاج وكان جميلا يفتتن به النساء من غير ما جرم له اسمع امرأة تقول * شعر * هل من
 سبيل الى خمر فاشربها * ام من سبيل الى نصر بن حجاج * الى فتى ماجد الاعراق
 مقبيل * سهل المحيا كرم غير ما جاج * فنفاه الى البصرة فقال ما ذنبى يا امير المؤمنين

فقال لا ذنب لك وانما ذنبي لا اظهر دار النجرة منك وهذا هو عمل التغريب
المروي عنه صلى الله عليه وسلم وخالفائه وغيرهم وكذلك مشايخ الصوفية
يغربون المرید اذا بدا منه قوة نفس ولجاج لتوهين شغبه وتليين لهبه وكسر
سورته وشره نفسه ولعل عدم عمل الخليفةتين بحديث عبادة هو لمخالفته
الكتاب فان قوله تعالى فاجلدوا اشرعاً في بيان حكم الزنا يفيد ان المذكور تمام
حكمه والالكان تجهيلاً اذ يفهم انه تمام الحكم وليس بتهامة في الواقع على مقتضى
الحديث فكان ابعد من ترك البيان الذي فيه الجهل البسيط لا يقع في الجهل
المركب ولانه جعل الجلد جزاً الشرط فيفيد ان الواقع هنا فقط فلو ثبت معه
شيء آخر كان معارضاً له لا مثبتاً لما سكنت عنه وخبر الواحد لا يصالحه وليس المراد
من الزيادة المنفية اثبات ما لم يثبت به القرآن ولم ينفه حتى يلزم تعطيل السنن بل
تقييد المطلق فان الاطلاق مما يراى بلفظه يفاد فاذا قيد ينتفى حكمه عن بعض ما
اثبتة فيه الاطلاق وزيادة الحداد في عدة المتوفى عنها زوجها على الترتيب
المأمور بالقرآن ليس منه بل هو اثبات واجب آخر فان قيل هذا خبر مشهور
تلقته الامة بالقبول فتجوز الزيادة به قلنا ان اريد به اجماعهم على العمل به فممنوع
لظهور الخلاف وان اريد اجماعهم على صحة سنده فنذلك لا يخرج عنه كونه خبر
واحد ولذلك ردوا على من ادعى ذلك في حديث تضمنه الصحيحان فان قيل
فعلى هذا يكون مما ترك به مخالفة نص الكتاب قلت قد عرفت ان الرد لا مر
لا ينافي الرد من وجه آخر على ان هذا يكون جرحاً لعدم العلم به مخالفته الكتاب
وقوله ❦ ولا يمكن خفاءه فان قيل قد ثبت نفى ابي بكر وعمر وعثمان
اجيب بانها كان سيما لمصاحبة رؤوفاني نفية اذ لو كان حد المصاح الحاف وقد فعل
ذلك عمر قيل عليه المسئلة اجتهدية لا قطع بها فيجوز ان يتغير اجتهاده بذلك
قال السيد الشريف اذا كانت المسئلة اجتهدية جاز تغير الاجتهاد ثانياً الى
الاول فكيف يجوز ان يحلف لمثل عمر فيما لا ووقوفه عليه وليس من مانحن فيه
حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بتحريم ما احل الله على ان الحدود لكونها
مقدرة بالجنايات لا يمكن ان يكون للرأى فيها مسامحة ❦ وقوله ❦ وفيما يحتمل آه

قيل عليه الانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وفتقته الاصحاب
 في الصلوة بحضور من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام باعادة الوضوء
 والصلوة ليست اخفى من حديث تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي
 عليه السلام وراه عبادة بن الصامت وقيل الصواب في هوة كافي الكشف او ركية كافي
 النهاية قلت والنبي في الكشف في بئر اور بية هناك فضحك بعض القوم وليس فيه ذكر
 الهوة ولا الكوة ولا محالة ان الكوة غلط وفي ما رواه ابو حنيفة عن منصور بن راذان الواسطي
 عن معبد بن ابي معبد الخزاعي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما هو في
 الصلوة اذا قبل اعشى يريد الصلوة فوقع في ربة فاستضحك القوم فقههوا فلما
 انصرف النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم فقهه فليعد الوضوء والصلوة
 الزبية بضم الزاء الحفرة في مكان عال لئلا يبلغها السيل والحديث روى مسندا
 ومرسلا ومدا المرسل على ابي العالية واعترف اهل الحديث بصحته مرسلا **قوله**
 ولم يعمل ابو موسى وفيه كلام فانه قد اخرج الطبراني عن ابي موسى الاشعري
 قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس اذ دخل قودى ووقع في حفرة
 كانت في المسجد وكان في بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهم في الصلوة فامر
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك ان يعيد الوضوء والصلوة وقال ابو زيد
 الدبوسي في الاسرار روى هذا الحديث عن ابي موسى مسندا ومرسلا ولم
 ينقل عن احد من الثقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكر غير ثابت ولان
 الحديث واجب العمل به فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذامكن الحمل
 على وجه حسن وقد امكن هنا بان يقال انها عمل او اقتصى بخلافه لانه خفى عليه النص
 ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به كذا في
 الكشف **قوله** فان كان الطعن محملا له كما لو قال هذا غير ثابت او متروك
 او راويه غير عدل لا يقبل لظهور العدالة بالعقل والدين ولا سيما في القرون
 الثلاثة وهو من هب عامة الفقهاء والمحدثين ومنهم الحنفية والبخاري ومسلم وابو
 داود وغيرهم ونسب الاكتفاء بالاطلاق الى القاضي ابي بكر الباقلاني ولا يصح ولذلك
 احتج البخاري بعكرمة مولى ابن عباس واسماعيل بن ابي اويس وعاصم بن علي

وعمر بن مرزوق واحتج مسلم بسويد بن سعيد وكذلك ابو داود السجستاني
احتجوا بجماعة سبق من غيرهم الجرح لهم ومنهم الطعن فيهم فان قيل اعتماد
الناس في جرح الروايات على الكتب التي صنفها ائمة الحديث وقلمائهم تعرضون
فيها للبيان السبب بل يقتصر ون على مجرد قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشيء
او هذا غير ثابت قلنا الاعتماد على هذا انما هو في التوقف عن قبول الحديث
نبهو على ايقاع ذلك ريبة قوية فيهم توجب التوقف ثم ان انزاحت عنه الريبة
بالبحث عن حاله قبل حديثه ولم يتوقف كرجال الصحاح **قوله** **﴿** فمذكور
في اصول البرز دوى كالطعن بالتبليس والتكنية وركض الدابة
والتحمل في الصغر وعدم امتزان الرواية والاستكثار من فروع الفقه والارسال
في الرواية وغير ذلك مما لا يعد ذنباً في الشريعة ولا قدحاً في المروءة ولا يوجب
وهنا في الرواية **﴿** قوله **﴿** وواجب وفرض اه تابع شمس الاثمة السرخسي
وفخر الاسلام في تربيعة القسمة والقاضي ابو زيد وغيره من الاصوليين قسموها الى
واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض قال في الكشف وهذا اقرب
الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور
في حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة اليها **﴿** قوله **﴿**
اما مخصوص به كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزايد على الاربع في النكاح
﴿ قوله **﴿** ففعله المطلق اه العارى عن قرينة الخصوص والسهو والزلة
والوجوب والاستحباب والاباحة **﴿** قوله **﴿** يوجب التوقف عند البعض اه
وهو مذهب عامة الاشعرية وجماعة من الشافعية كالغزالي وابى بكر الدقاق وابى
القاسم بن كج قال شمس الاثمة السرخسي هذا الكلام عند التأمل باطل لان هذا
القائل اذا كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلزمهم على ذلك
فقد اثبت صفة الخطر في الاتباع وان كل من منعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد
اثبت صفة الاباحة قيل عليه لان منعهم ولا يلومهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لانه تحقق
الاباحة ورد بان التوقف في الاتباع ان كل واحد واجباً فهو منع عن الاتباع لكونه مأمراً قطعاً
فلم لا نلزمهم وان لم يكن واجباً وليس بحرام فعنده جائز فكان مباحاً **﴿** قوله **﴿**

وعند البعض يلزمنا ويكون واجبة في حقه عليه السلام وفي حقنا وهو مذهب مالك
 وابي العباس بن سريج وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن ابي هريرة وابي
 علي بن حيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة **قوله** **﴿**وعند الكرخي ثبت أنه
 اختلف المتأخرون في تخريج قوله فقال القاضي أبو زيد الدبوسي في التقويم
 قال أبو الحسن يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل يبين سائر الاوصاف واذ اقام الدليل
 على وصفي زائد نحو الوجوب مثلا كان النبي عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل
 المشاركة وهو المفهوم من كلام ابي اليسر البرز دوى وقال شمس الأئمة السرخسي
 وغيره قال أبو الحسن ان علم صفة فعله اذ فعله واجبا وندبا او مباحا فانه يتبع فيه
 بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا
 بقيام الدليل **قوله** **﴿**والمختار عندنا أنه هو قول ابي بكر الرازي الجصاص
 وابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والشافعي وجمع من المعتزلة قال شمس الأئمة
 السرخسي الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
 اسوة حسنة تنصيب على جواز التامس به في افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى
 يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك وقد دل عليه قوله تعالى فلما
 قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيا
 ثم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الأمة الا ترى انه
 نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله تعالى خالصه لك من دون المؤمنين
 وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للأمة في الاقدام على مثله لم يكن
 لقوله تعالى خالصه لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة والدليل
 عليه انه عليه السلام لما قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض في يوم قد
 مطر وافي السفر لم تكن لك في اسوة فقال انت تسعى في رقبة قد فكت وانا اسعى في
 رقبة لم يعرف فكأكها فقال اني مع هذا الرجل ان اكون اخشاكم لله ولما سألت امرأة
 ام سلمة رضي الله عنها عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ما تقدم
 من ذنبه وما تأخر ثم سألت ام سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سوالها فقال

هلاخبرتها اني اقبل واناصائم فقلت قد اخبرتها بذلك فقلت كذا فقال اني ارجو
 ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بحمد وده ففى هذا بيان ان اتباعه فيما ثبت من افعاله
 اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا به وهذا الان الرسل ائمة يقتدى بهم
 كما قال الله تعالى انى جاءك للناس اماما فالاصل فى كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء
 بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلو منازلهم واذ كان الاصل
 ذلك ففى كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوص مقارنا به اذ
 الحاجة ماسة الى ذلك عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عند
 البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفى فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على
 انه من جملة الافعال التى هو فيها قى وامة وتابع الجصاص فى هذا البوزين الذى بوسى
 القاضى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وغيرهم قال فى التقويم قال ابو بكر
 الرازى يعتقد الاباحة ما لم يقم دليل البيان على صفة فعل رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ثم يلزم منا على ذلك الوصف حتى يقوم دلائل اختصاصه به وقال شمس الائمة
 كان الجصاص يقول بقول الكرخى الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له فى ذلك ثابت
 حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا ^{بقوله} لكن يكون لنا اتباعه وفى اصول فخر
 الاسلام الا انه قال علينا اتباعه قال فى الكشف معناه لنا جواز متابعته فيه لا يترك ذلك
 اى لا يحمل على الخصوصية الا بدليل او معناه وجب علينا اعتقاد اباحتها فى حقنا لا
 يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل قيل عليه ان اريد بالاباحة ما هو المصطاح من جواز
 الفعل والترك فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلانزاع فيه للموافقة ورد
 بان عدم بيان عدم جواز الترك والخصوص بيان لجواز الترك والخصوص لان السكوت
 فى موضع البيان عنه بيان والالزم الاشتباه والالتباس وبهذا ينفع ما ورد
 على ابي الحسن الكرخى ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا
 نسلم انه متيقن وما قيل المراد من الاباحة المعنى المصطاح ويثبت جواز الترك
 بحكم الاصل لا يفيد لان الخصم يمنع بقاء الاصل على ما هو عليه فانه غير معلوم
 فكيف يثبت جواز الترك بحكمه و خلاصة الفرق بين مذهب الكرخى والجصاص بعد
 اتفاقهما على ان حكمه اعتقاد الاباحة ان الكرخى يقول لا يجوز لنا الاتباع والجصاص

ان الواجب علينا جواز متابعتة او اعتقاد باحتمة في حقنا الا بدليل كما ان الفرق بين القولين الاولين مع اتفاقهما على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام الاختلاف في لزوم الاتباع وتوقيفه ويرد على الاول منع ان الامر في الآية بمعنى الفعل بل هو حقيقة في القول وعلى الثاني ان المراد بالمتابعة مجرد الايمان بالفعل تاسيابه عليه السلام وهو لا يتوقف على العلم بصحته **قوله** **﴿** لتحكم بين الناس **﴾** آه في الكشف بما عرفك واوحى اليك وقال الشيخ ابو المنصور في تفسيره بما الهك بالنظر في الاصول المنزلة وفيه دلالة على جواز الاجتهاد في حقه وقال فخر الاسلام ولو لاجهل الناس والطعن بالبطل بان قالوا لا يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يحكم بالرأي والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي لان ذلك مؤدالى انحطاط درجة النبوة لكان الاولى منا الكف عن تقسيم سننه وطر يقته في اظهار احكام الشرع لان النبي عليه السلام هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع اهاطة ونسبة الخطاء في بعض الصور اليه مع عدم التقرير عليه وفيه سوء ادب فترخصنا في الاشتغال به دفعا لتعنتهم وكشفا عن شبهتهم **قوله** **﴿** فعند البعض وهم الاشاعرة واكثر المعتزلة والمتكلمين **﴾** **قوله** **﴿** وعند البعض العمل بهما وهو المنقول عن ابى يوسف القاضي ومنه مالكا والشافعي وعامة اهل الحديث والاصوليين **﴾** **قوله** **﴿** والمختار آه وهو مذهب اكثر اصحابنا **﴾** **قوله** **﴿** الخصوص الا بدليل قال في الكشف الا ان يكون احد الرسولين تبع الاخر فحينئذ لا يثبت الخصوص وكان التابع داعية الى شريعة الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبع لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه تعالى بقوله فامن له لوط وكذلك كان هارون تابع لموسى عليه السلام في شريعته ورداء له كما اخبر الله تعالى به وما وقع في التلويح الا ان يدل الدليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعا اليه كابراهيم للوط وهارون لموسى صلوات الله عليهم اجمعين غلط والصواب كلوط لابراهيم عليهم السلام وقوله في الزمان لغو **قوله** **﴿** شرطناه على ما صرح به الشيخ ابو المنصور والقاضي ابو زينة وشمس الائمة وفخر الاسلام

فصل في العلم

فصل في العلم

واكثر مشايخنا **قوله** **ف** فعند الشافعي في قوله الجدي لا يقلد احد منهم وفي
 قوله القديم قول الصحابي اولى من القياس **قوله** **و** وعند ابي سعيد البردعي
 من اصحابنا ورواية عن ابي بكر الرازي الجصاص وجماعة من اصحابنا واختاره شمس
 الائمة السرخسي وفخر الاسلام واخوه ابو اليسر **قوله** **و** وعند الكرخي
 وتابعه القاضي ابو زيد الدبوسي وجماعة **قوله** **و** اما التابعي اه اتفقوا
 على ان التابعي اذا بلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يراهم فيهما كان مثل
 سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وان كان ممن رآهم كعلقمة ومسروق وشريح
 القاضي والشعبي والنخعي والحسن وابن المسيب فعن ابي حنيفة في ظاهر
 المذهب لا يقلدون هم رجال ونحن رجال وفي رواية النوادر انهم لما رآهم في الفتوى
 وسوغوا لهم الاجتهاد صاروا مثلهم بتسليمهم فيقلدون في آرائهم **قوله** **و**
 كشر يخاف عليا آه روى انه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها
 مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي مات قول قال درعي وفي يدي فطلب
 شاهدين من على رضي الله عنه فدعا قنبرا وابنه الحسن فشهدا له فقال شريح اما
 شهادة مولاك فقد اجزتها لك واما شهادة ابنك فلا جيزها لك وكان راي على رضي
 الله عنه جواز شهادة الابن لابيهِ فسلم الدرع فقال لليهودي امير المؤمنين مشي
 معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرعك ثم اسلم فقال على
 رضي الله عنه هذا الدرع وهذا الفرس لك فكان معه حتى قتل يوم صفين وقال
 ابن الهمام تسويق الاجتهاد والتمسح في الفتوى ومخالفة شريح ومسروق عليا
 وابن عباس لا يوجب وجوب التقليد ولا يفيد الارتفاع الى رتبة الصحابي الذي
 هو المقصود ولا يستلزم المناط من احتمال السماع ومشاهدة الحادثة وجعل شمس
 الائمة السرخسي الخلاف في الباب ليس الا في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة فلا
 ينعقد دونه او لا يعتد به فينعقد ولم يعتبر رواية النوادر وقال لا خلاف في ان
 قول التابعي ليس بحجة على وجه يتركبه القياس **قوله** **و** يا حنق بالكتاب
 العام والخاص ونحوهما من احوال اللفظ ونظم الكتاب لما كان محفوظا متواترا الحق
 تلك المباحث به وذكر في عقيبها واما البيان فلما كان شاملا لقول والفعل كان المناسب

أن يوغره عما يشبهها من الكتاب والسنة وهو على ما اختاره المصنف خمسة أقسام
 بيان ضرورة يقع بالسكوة ضد النطق وبيان تبدل هو النسخ وبيان تقرير كالتأكيد
 وبيان تفسير بإزالة الخفاء منه كإيضاح المراد من المشترك والمجمل وبيان تغيير
 كالاستثناء وإضافته إلى الأول من قبيل إضافة الشيء إلى سببه أي بيان يحصل بها
 وفي البواقي من قبيل إضافة العام إلى الخاص كعلم الفقه وشجر الأراك ﴿ قوله ﴾
 كالاستثناء قد جعل القاضي أبو زيد وشمس الأئمة السر خسي الاستثناء بيان تغيير
 والتعليق بيان تبدل ولم يجعل النسخ من أقسام البيان والمصنف تابع فخر
 الإسلام في اعتبار كونه أظهار المحكم الشرعي قيل عليه أن يريد بالبيان مجرد أظهار
 المقصود فالنسخ والنصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداءً بيان وان أراد أظهار ما
 هو المراد من كلام سابق فكلا واجيب بأن المراد أظهار المراد أو انتهائه ورفع احتمال
 عنه بسعي متلو أو مروي عن ما أدى به المعنى فيدخل فيه بيان التغيير والتقرير
 والتبدل والتفسير والضرورة يخرج النصوص الواردة ببيان الأحكام ابتداءً
 وقال القناري شرطه محل موصوف بالاجمال والاشتراك والخفاء والجهول محققا كما في
 الانتهاء أو مقدر كما في الابتداء أي وأما شرط سبق كلام له تعلق به في الجملة كما ظن
 فليس بمشهور ﴿ قوله ﴾ فلا يجوز تخصيص بخبر الواحد عندنا أي عند
 حنفية العراق ومن تابعهم كابي زيد والبوسى القاضي وشمس الأئمة وفخر الإسلام
 وغيرهم من مشايخ خراسان وما وراء النهر لما ثبتت من قطعية دلالة العام في محله
 ثبوتاً لا مرد له بل عام الكتاب أرجح من خبر الواحد عند من يقول بظنيته من
 مشايخنا فلا يجوز تخصيصه أيضاً وما عرف من تخصيص أصحاب رسول الله
 عمومات الكتاب بخبر الواحد كما خص أبو بكر الصديق قوله تعالى يوصيكم الله في
 أولادكم الآية بما سمعه من النبي عليه السلام نحن معاشر الأنبياء لأنث ولا نورث وما
 تركناه صدقة لكونه قطعياً عند سماعه من النبي صلى الله عليه وسلم شفاهاً ومن
 بعده بإجماع مستند إليه منعقد عليه أو غير ذلك وما قيل المخصص الأول يجب مقارنته
 والإجماع ليس كذلك من دفع لأنه في المخصص الواقعي والإجماع أو المعارض في
 الحقيقة دليل لذلك كما قد سلف ﴿ قوله ﴾ اتفاقاً بيننا وبين الشافعي وعمامة

الفقهاء والافنى الكشف قد نقل خلاف الجبائيين وعبد الجبار والظاهرية والحنابلة
 وابي اسحاق الهر وزي وابي بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد من الشافعية في تأخير
 بيان التفسير الى وقت الحاجة وعزوة ذلك الى بعض الحنفية غير صحيحة فيه عليه
 فخر الاسلام في اصوله ﴿ قوله ﴾ كلام واحد اوجب الحكم اه على معنى ان الاطلاق
 يفهم على تقدير عدم المغير فبعد ذكره يغير المراد الذي كان يفهم السامع على
 تقدير عدم المغير قيل عليه يلزم عليه ان يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان
 التغير واجيب بانه كان اولالايجاب وصار بعد البيان تصرف يمين واورد عليه
 بانه انما يصح في بعض صور الشرط ورد ﴿ قوله ﴾ واختلاف في آه قيل ذكر
 المستقل ليس للتعيين لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل قلت انما ذلك
 على مذهب الحنفية دون الشافعية واسناد الخلاف الى الطائفتين جميعا ﴿ قوله ﴾
 وعندنا لا بل يكون آه يعنى ان الخلاف في الحقيقة في ان قصر العام على بعض ما
 تناوله بكلام متراخ عنه تخصيص كما هو مذهب الشافعي حتى يصير في الباقي
 ظنيا ولا بل هو نسخ فيها تناوله كما هو مذهبنا معاشر الحنفية حتى يكون العام
 باقيا على قطعته بناء على تمكن الشبهة في دلالة المخصوص بالبعض بخلاف
 النسخ اذ لا فتور في دلالة المنسوخ على ما تناوله هذا فسقط ما قيل ان اشتراط
 الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص
 عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه
 لا يستمر لهم الجرى على هذا الاصطلاح لتصرف يحوم بان العام اذا خص منه البعض
 صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لكون كل منهما غير مقارن
 ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة وذلك لانه لولا
 الاستقلال لتوقف اول الكلام على اخره في الدلالة لوجود المغير فلا ينعقد الكلام
 الاعلى دلالة العام على المقصود فلا يتطرق اليها الوهن بالقصر فلا يصير العام
 ظنيا ولو لا المقارنة لدامت الدلالة على الشهود فان الغاصر الذي هو الناسخ
 انما يدل على انتهاء الحكم الاول للعام في بعض متناولاته من غير اختلال
 في دلالة عليها واما اذا كان مستقلا مقارنا فبالنظر الى ظاهر حال العام دلالة

شاملة لجميع متناولاته ولكن المستقل المقارن يدل على أنها غير شاملة لبعض
فيمتدح الشبهة في الباقي ويختل الاعتماد فيصير ظنيا في الباقي فدوئك بهذا
التحقيق لعلك لا تجد في غير هذا التعليق ثم اشتراط ائمتنا الحنفية المقارنة
في المخصص انها وفيها هو مخصص في نفس الامر والواقع واما التخصيص بخبر
الواحد والقياس فهو في الحقيقة جمع بين المتعارضين المتعادلين من الدليل
ويكون ذلك دليلا لوجود المخصص فيما لم يظهر وجوده كاليتين المتواردين
في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها والمعتز في غفلة من هذا ونسرة ما هو
خلاف الاصل هي الاصل على ان المجهول التار يخ ممول على المقارنة قوله ﴿ قوله ﴾
والاهل لم يكن اغير ان سوال نوح عليه السلام كان على الظاهر الذي عنده انه على
دينه لانه كان يظهر الوفاق ويضمر النفاق والافلا يتصور سواله بعد النهي عنه
بقوله ولا تخاطبني في الذين ظلموا ثم اطاعه الله بقوله ليس من اهلك ﴿ قوله ﴾
لم يتناول عيسى آه لان الخطاب لاهل مكة ولم يكن فيهم من يعبد اوالملائكة ولان
مالها لا يعقل الا ان القوم كانوا اهل تعنت فشفع في البيان ﴿ قوله ﴾ وعنده بيان
تفسيره قيل عليه ان قول المحققين من اصحابه ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص
بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد
لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك
بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض وانما خبر بان يردده ماسياتي من ان
مذهب الشافعي في قوله على عشرة الاثلاثة ان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة
قرينة لان كون العام ظني الدلالة محتملا للكل والبعض عند الشافعي واصحابه
يوجب ان يكون كل من الاستثناء والتخصيص بيان تفسير عندهم ﴿ قوله ﴾
لان الاستثناء الحقيقي هو آه اي صيغته واما لفظه فحقيقة في القسمين وثمرة الخلاف
ان الاستثناء الواقع في الادلة الشرعية يجب حمل على المتصل بنون قرينة
ولا يصرف عنه الى المنقطع الابد ليل واما لفظ الاستثناء فلا يتعلق به الغرض
الاصولي لكن المصنف جعل اطلاق الاستثناء على المنقطع على طريق المجاز
ايضا ﴿ قوله ﴾ وحقيقة الاخراج آه قيل عليه تغريفات الادباء مشحونة بالمجاز

ورديان المجاز وان كان شاعيا في كلام الادباء لكن يجب الاحترار عنه في التعاريف
ولو سلم فلا كلام في اولوية الحقيقة لا يقال الخروج والدخول ههنا كلها على المجاز
لانهما الحركة الى الخارج او الداخل لاننا نقول صارنا حقيقتين عرفتتين في تناول
اللفظ وعدمه ولو سلم ففي تعريف المصنف ارتكاب مجاز واحد وفي تعريف
الجمهور ارتكاب مجازين ﴿ قوله ﴾ سائر التخصيصات اي بالمعنى اللغوي
بمعنى العام على بعض متناولاته سواء كان بمستقل او مقارن اولا ﴿ قوله ﴾
ان الاستثناء لا يثبت اه قال السيد الشريف منشأ اختلافهم هو ان وضع الالفاظ
للأمور الذهنية او الخارجية فذهب الشافعي الى الثاني وعلماء ونالى الاول ولما
لم يتصور واسطة بين النفي والاثبات في الأمور الخارجية ازم القول بان الا
ستثناء من النفي اثبات وبالعكس وعندنا لما كان بين الأمور الذهنية والخارجية
واسطة بالضرورة ازم القول بالاول انتهى كلامه وقال المحقق الهروي ذهب
اكثر المحققين كالشيخ الرئيس ابي علي بن سينا وابي نصر الفارابي وغيرهما
الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية واكثر المتأخرين الى انها موضوعة للا
عيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول ظاهر البطلان لان كثيرا من معاني الا
لفاظ ليس موجودا في الخارج وليس في وضع الالفاظ تفاوت وان الموضوع له
يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجى معلوم بالعرض والا لانتفى
العلم بانتفائه وقال المراد بالصورة الذهنية ههنا نفس الشيء من حيث هو
هو سواء كان حاصله في الذهن بنفسه او بوجه ما انتهى كلامه وقال بعض
الافاضل من اصحابنا كون الالفاظ موضوعة للصور الذهنية يوجب ان
يكون وضع المركبات الاسنادية للقضايا المعقولة والاحكام الذهنية
التي في مرتبة الحكاية وظرفي الملاحظة فلا يلزم من اخراج زيد من الحكم بالجميعة
على القوم انتفاء الجميعة عنه وعدم اتصافه بهافي نفس الامر وحاق الواقع الذي هو
مرتبة المحكى عنه اذ عدم الحكم بالشبوت لا يستلزم الحكم بالنفي ولا الانتفاء في نفس
الامر فبقى شان زيد مسكوت عنه فبقيا اثباتا واما اذا كانت المركبات الاسنادية
موضوعة بازاء ما هو المحكى عنه ومطابق الحكم ومصدقات الحمل في ظرف الواقع وحاق

نفس الامر الذي هو مرتبة المحكى عنه فالثبوت والانتفاء في مرتبة المحكى عنه
نقيضان لا يرتفعان معا فإخراج زيد مثلاً في مرتبة المحكى عنه عن القوم بيان لانتفاء
الحيثية عنه بالضرورة وقال بعضهم ليس المراد من كون النسبة خارجية ان تكون
موجودة في الخارج لعدم وجودها فيه ولا كون الخارج ظرفاً لنفسها دون وجودها
لانه مما يمتنع فرضه اذا الوجود ليس الانفس الوجودية المصدرية اي صيرورة الشئ
ووقوعه في ظرف ما بل المراد منها كون الموضوع في نفسه وفي حد ذاته بحيث يصح
عنه الحكاية بالمحمول فمفاد قولنا جاني القوم ليس الا كون القوم بحيث يصح عنهم
الحكاية بالهجي فاذا استثنى منهم زيد فلا محالة يفيد الاستثناء عدم كون زيد
بحيث يصح عنه الحكاية بالهجي فيلزم على هذا القول ان يكون في الاستثناء حكم بمعنى
مصادق القضية واما اذا كانت موضوعة للنسبة الذهنية فلا يلزم ان يكون في
الاستثناء حكم بل يكاد ان لا يصح وبيانه انه على هذا التقدير يكون مدلول المركب
الاسنادي نفس النسبة الحكاية عن الواقع فاذا قيل جاءني القوم لا يستفاد منه الا حصول
نسبة الهجي الى القوم في ذهن المتكلم فاذا استثنى منه زيد لا يستفاد منه حصول
النسبة السلبية في ذهن المتكلم في حق زيد لجواز ان لا يحصل شئ من النسبتين
في ذهن المتكلم في حق زيد بل على هذا القول لا يمكن افادة الاستثناء الحكم مطلقاً
سواء اريد به نفس النسبة الحكاية او مضيقها اما الثاني فلان افادة الاستثناء اياه انما
كان باعتبار وضع المركب الاسنادي له واما الاول فلان ما يفيد النسبة الحكاية ليس
الا الهيئة التركيبية الحملية والشرطية والامع ما بعد هاليس هيئة تركيبية لاحملية
ولا شرطية واما ابتناء ما هو المشهور عن الحنفية من ان الاستثناء من الاثبات نفى
دون العكس على كون رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية فتوجيهه على فهمي
القاصر ان المركب الاسنادي على هذا القول موضوع للنسبة الخارجية فمعنى قولنا
جاءني القوم كون القوم بحيث يصح عنه الحكاية بالهجي فاذا استثنى منه زيد
يستفاد لا محالة عدم كونه بتلك الحيثية فيفيد الاستثناء من الاثبات الحكم بالنفي
لكن هذا انما يتصور اذا كان رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية اما اذا لم يكن
كذلك بان يكون النسبة السلبية عبارة عن سلب وقوع النسبة التقييدية كما هو

منه بمتأخرى الميزانين حيث صرحوا باشتراك النسبة التقييمية بين الايجاب والسلب والفرق بينهما باعتبار النسبة التامة الخبرية فلا يفيى الاستثناء عن الايجاب الحكم اذا فادته على المشهور انما كان باعتبار افادة الامع ما بعد رفع الحكم الايجابى فى حق زيد ورفع الحكم الايجابى على هذا المذهب لا يكون نسبة سلبية بعينها مطلقا اذ فى الحكم الايجابى يعتبر النسبتان التامة والتقييمية فرفع الحكم الايجابى يتصور على ثلاثة اوجه برفع التامة فقط ورفع التقييمية فقط ورفع المجموع وفى النسبة السلبية لابد من التقييمية وسلب كونها واقعة فاذا كان رفع الحكم الايجابى برفع التامة فقط فى هذه الصورة يفيى الاستثناء من الاثبات الحكم بالنفى اذ ح يكون رفع الحكم الايجابى بعينه نسبة سلبية واما اذا كان على الوجهين الاخيرين فلا يفيى الاستثناء من الاثبات النفى لعدم الاتحاد بين رفع الحكم الايجابى على هذين الوجهين وبين النسبة السلبية هذا ما حصل الى فى هذا المقام مع تشتت خاطرى بسبب عوادم شتى وعدم تيسر المراجعة الى الكتب وقصور فهمى وفساد قريحتى بتتبع عذيل ايضا والاولى على النقيض واغترارى باحصاء الاعداد الخيالية ﴿ قوله ﴾ اطلق العشرة الاحتمالات اربعة والمذهب ثلاثة حاصل الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلاثة قرينة وحاصل الثانى ان العشرة تناولت ثم اخرج منها اى منع من الدخول فى الحكم ثلاثة واسند الى العشرة المخرج منها الثلاثة فوقع الاسناد الى سبعة وحاصل الثالث ان مجموع عشرة الاثلاثة موضوع بازاء سبعة حتى صار له اسمان مفرد ومركب ﴿ قوله ﴾ يمنع الحكم بطريق آه قال فى الميزان الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء اخرج ما يتكلم به وانه تكلم بالباقي بعد الثنيا والمعارضة يكون بين الحكمين المتفاوتين مع بقاء الكلام ﴿ قوله ﴾ لا يقع عليه آه اى لا يطلق عليها لا حقيقة ولا مجازا ﴿ قوله ﴾ وهذا الكلام نص آه قيل عليه بل لا يدل عليه اصلا لانه يبطل المذهب الثانى ايضا ورد بان فى المذهب الثانى المراد بالالف حقيقة غاية ان الاسناد اليها بعد اخراج المائة عنها ﴿ قوله ﴾ وحجته هذه الحجج الثلاثة اوردها فخر الاسلام من قبل الشافعى فى ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما فهم

المصنف ان هذا القول هو المذهب الاول جعلها مجعلا عليه ﴿ قوله ﴾ فاما اعدام
 آه يرد عليه ان هذا ليس بلازم من جعله في حكم المنكوت عنه وانما اللازم منه
 عدم التكلم في المستثنى بحكم مخالف لحكم المصدر لفظا وتقديرا وقيل ايضا ان هذه
 الحجة لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام المتكلم بل قول
 بان عشرة الاثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم
 بالاطول اجيب عنه بانه جعل التكلم بالعشرة كالتكلم اذ لو افادت معناها لزم
 الاخراج او المعارضة وحيث لم يغد صار كانه لم يتكلم به ﴿ قوله ﴾ الاستثناء
 من المتناول آه قيل عليه المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناول به بحسب الاستعمال
 وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقية
 عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم
 الاصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول بناء على انه استثناء
 متصل وما ذكره المصنف من هذا القبيح لانه اريد بالجارية نصفها مجاز او اخرج
 النصف منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع على انه غير اعترض ابن
 الحاجب هر با عن اشكال الضمير وتقريره ان من قال اشتريت الجارية الانصفها
 لم ير ديبها نصفها والالزم استثناء نصفها من نصفها والتسلسل لان استثناء النصف
 من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان
 يراد بها الربع وهكذا وايضا الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع
 القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد
 بالجارية معناها المجازي وضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور
 في صنعة الاستخدام قال انسيب الشريفي قدس سره رداعليه بان القائل بان
 المستثنى منه مستعمل في الباقي مجاز او الاستثناء قرينة كفي يسلّم رجوع الاستثناء
 الى ما يتناوله اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم واما قوله للقطع آه ففيه ان
 قوله في اذانهم لم يدل على ان المراد بالاصابع هو الانامل يكون معنى قوله الا
 اصولها لغوا اذ شرط المتصل ان يكون بحيث لو لاه لفهم دخول ما بعده فيما قبله
 اما لو قيل جعلوا الاصابع في الماء الاصولها كان صحيحا واقعا على ما هو شرط

الاستثناء وكذا واخر في اذانهم وقال العلامة الفنارى ان الاستثناء من حيث
التناول لولا القرينة فالمفهوم قبلها هو الكل لان حيث ارادة المعنى المجازى
فانها بعد الاخراج وتام القرينة لا قبلها فالنفي اطلق مجازا على نصف الجارية
هو الجارية المقيمة لا المطلقة كاشترى جارية نصفها للغير فهالما يتم التقييد
لقيام القرينة يكون الملاحظة للمعاني الوضعية فلا يرجع الضمير الى كمال الجارية
ويحقق ان الاستثناء اخرج بعض من كل كما اجمع عليه وان العشرة نصف من
مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في
اذانهم الا اصولها لان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تمام القرينة ولا شك انه لا فرق
بين الانصف والانصفها بحسب المعنى لان الالف واللام عوض عن الضمير
فيمد على ما يدل عليه ﴿ قوله ﴾ كما لا تجوز بالشخص وما قيل المجاز باعتبار
اطلاق اسم الكل على البعض شايع حتى يجرى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد
بعض اجزائه ممنوع على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحتها بل من
الاحاد التي هو مبالغها على ما تقر في مقره وثبت في محله ﴿ قوله ﴾ ولو صححت
فالاصل آه قيل عليه ان هذا دليل مستقل على نفى المذهب الاول وفي جعلها جوابا
عن الحجة الاولى تكلف وردبانه جواب بطريق المعارضة فهو دليل مستقل لان
حكم كل معارضة كذلك فلا تكلف فيه ولا بعد ﴿ قوله ﴾ مجاز وذلك لانهم اجمعوا
على انه استخرج وتكلم بالباقي بعد الثنية فلا بد من الجمع بين الاجماعين بحمل الاول
على المجاز وما قيل ان الاجماع الثاني ممنوع ساقط لما صرح به الثقات كفخر الاسلام
وصاحب الكشف والمغنى والنسفى وقال في الباب اجمع اهل العربية على ان الاستثناء اخرج بعض عن كل ﴿ قوله ﴾ المستثنى غير آه قيل عليه ابن الحاجب
وغیره من القائلين بالمذهب الثاني على ان الاستثناء من النفي اثبات
وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم حكم على العشرة
المخرج عنها الثلاثة بالثبوت وعليها بالنفي وردبانه مراد المصنف على الحقيقة
اي لا يصح الحكم حقيقة وذلك لا ينافي اثباته مجازا كما ذهب اليه القائلون به
هذا ﴿ قوله ﴾ ووجه المجاز وقال القاضى ابو زيد اطلاقا على ظاهر الحال

لانك اذا قلت لفلان على ألف الا عشرة لم يجب العشرة كمالو نفينا ولكن عدم
 الوجوب على المقر ليس بنص نافي للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب عليه
 قوله **﴿ فصار كقوله آه قيل عليه هذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا ﴾**
 اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصفى علة تامة للحكم بحيث
 لا يحتاج الى شئى اخر غير مسلم في شئى من الصور فضلا عن جميع الصور والقول
 بعموم النكرة الموصوفة مما قد قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين
 بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لاكرم
 رجلا عالما برباكرام عالم واحد وامن حلف لا اجالس الارجلا عالما فانه لا يحث
 بهجالة عالمين او اكثر بناء على ان الوصفى قرينة على ان المستثنى هو النوع
 لا الفرد بخلاف ما لو قال الارجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون
 في العموم الاستغراق وهذه اربعة اعتراضات في القدح على مذهب الحنفية رحمهم
 الله قال العلامة الفنارى النكرة الموصوفة في سياق الاثبات الواقعة بعد النفي اذا
 وصفت بها النوع تعم نحو لا اجالس الارجلا عالما حيث يشمل اباحة هجالة كل عالم
 فلا يحث بهجالة اى فرد واحد فصاعدا بخلاف اكرمت رجلا عالما اذ لا نفى وما
 كتبت بالقلم اذ لا نكرة وعدم النزاع في صورة اليمين لان الايمان على العرف وليس
 الكلام فيه على ان عدم العموم غير مسلم للقطع بصحة الاستثناء في قولنا لاكرم
 رجلا عالما الا فلانا ففيه دلالة على انه فيه عموم واو على سبيل البديل ولو سلم
 فالخلاف لما منع لا يقدر في الاصل الكلى وقدح العلماء الحنفية في عموم النكرة الموصوفة
 وكون الوصفى علة تامة للحكم في هيز المنع ومنع عالية الوصفى في نحو قوله تعالى
 ولعبس مؤ من خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى وقولك
 اذ رايت لى عبدا آبقا فدهوكلهاكلها فاقتله صريح المكابرة لظهور ان الايمان
 هو العلة التامة لخيرية العبد المؤمن من المشرك ولا يتصور فيه النزاع من احد
 ودليل من يقول بعموم النكرة يدل على ان العموم الثابت عموم الاستغراق غير
 انه ان كان عموم الجواز فلا استغراق جوازى وان كان عموم الوجوب فهو وجوب
 اعلم ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحد وان

كانت موصوفة فلا استثناء بصفة النوع لصيرورته مستثنى فلو حلف لا اجالس الارجلا
يحدث بهجالة رجلين ولو حلف لا اجالس الارجلا عالم يحث بهجالة عالمين
واكثر ولا يجوز ان يراد في الاولى لا اجالس الرجال الارجلا ولا انسانا لان المقدر
يجب ان يكون من جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء ثم الحكم في النكرة الموصوفة
متعلق بالصفة دون الذات لسقوط اعتبار الذات بدون الصفة فصيرورتها معتبرة
بوجود الصفة فكانت هي المعتبرة والمقصود بالذكرة دون الذات فاعتبر تعميمها
دون الذات الا يرى ان من قال اذا رايت لي عبد البقا فده لا يفهم منه الا العموم
لان المقصود في مثل هذا الموضع الصفة المقرونة باسم الذات فهي تعم فعمت
النكرة بتعميمها الا ان نص على اعتبار التوحيد بان قرن به لفظ الواحد لان التعميم
كان لضرب دلالة وهي ساقطة الاعتبار مع النص ولكن هذا فيما اذا كان المنكور
نكرة لا يتعين عند المتكلم والسماع الا عند وجود الصفة فاما اذا كانت الذات
متعينة عند المتكلم لعهد وقع له به من مشاهد سابقة له على التكلم غير انها نكرة عند
السامع لعدم المشاهدة فان النكرة هيئالا تعم بعهدوم الصفة كما اذا قال رايت في
موضع كذا رجلا كوفيا لان هذا الرجل المنكور تعين ذاته عند العهد السابق
فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصح الاسم المنكر تابعا
لهافي الاعتبار فلم يتعممها بل بقي متوحدا هكذا أحققه المحققون **قوله** وايضا
صدر دليل اخر على ان في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون الاستثناء اثباتا
من النفي قيل عليه الموضوع في صدر الكلام نكرة وانها جاء عهدومها من ضرورة
وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد ذلك الموضوع أيضا ولا تعم
لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها
ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شئ من الصلوة اذ نقيض الساب الكلي
ايجاب جزئي كما في ما جائئني احد الاراكباور دبان الحكم المثبت على الحالة المستثناة
بعينه هو المنفي في صدر الكلام فالمعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها
بالطهور فيكون المعنى ان كل صلوة على تلك الحالة فهي جائزة كافي قولك ما جائئني القوم
الاراكبين بمعنى جاؤرا كبين على ان الاستثناء يثبت نقيض الحكم لانقيض القضية

ونقيض الحكم بان يكون النفي اثباتا والاثبات نفيًا حاصل ولم يقل احد بانه يجعل الكلى جزئيا ويؤثر في تغيير الكمية الا اذا كان استثناء البعض من الكل وما نحن فيه ليس كذلك لانه متعلق بالحال فلا يرد ما قيل انه يقيّد ثبوتها مع الطهور في الجملة وذلك اذا تحقق سائر شرائطها على أن ذلك لا يكون اثباتا بل متروك دابينه وبين النفي وما قالوا انه منقطع فلاخراج فيه بل فيه حكم آخر وبأنه محمول على المبالغة كانه لا شرط للصحة غيرها وبأن الحكم مطرد فان كل صلوّة بطهور صلوّة حاصلة قطعاً وبأن البطلان لمعارضه قاطع دل على اشتراط امر آخر لا يضر فانه مخصص مدفوع بان الاستثناء المفرغ متصل وبأن المحل على المبالغة خلاف الظاهر سيما في احكام الشرع وبأن الحكم في الصلوّة الشرعية غير مطرد والحسى غير مراد يدل عليه الاستثناء وبأن ورود الشرع ابتداءً بصحة كل صلوّة ملتصقة بالطهور غير متصور ﴿ قوله ﴾ يجيء في باب آه دليل آخر على لزوم العموم في مثل المثال المذكور لما تقرّر ان من مراتب اثبات العلة بطريق الايماء ان يفرق بين حكيمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصي ما فرضتم الا ان يعفون فلان العفو علة سقوط المهر وض فلو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز كما ان الخلو علة عدم الجواز وقيل عليه هذا طريق ظني قد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخرى ولو ثبتت فلا يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فهن ائین لازم جواز كل صلوّة بطهور وورد بان قاعدة ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ظنية وليس رفض الاولى باولى من رفض هذه ثم القاعدة ناطقة بعلمية مجرد الطهور وعدم توقف الحصول على شرط آخر على ان ما هو عبء الشرط ومتحقق المانع صلوّة فيلزم ان يكون ثابتة ﴿ قوله ﴾ وهو اقوى دليل قيل عليه لادلالة له على المدعى مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعمل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناء عنه قال السيد الشريف هناك امكان بركة لكون الاستثناء ظاهراً في الاتصال كيف والاستثناء المنقطع مجاز وقوله بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناء لا يقتضي الانقطاع لان المفرغ متصل مع عدم ظهور ما يصلح استثناء عنه وبالجملة الاحتمال الثاني في الدلالة

الدليل الاحتمال الناشئ عن دليل لا احتمال المجرد **قوله** **﴿** فلان معظم الكفار
 آه وقد يقال ان افادتها الاثبات بالعرف الشرعي الطاري لا اللغوي والكلام فيه
﴿ قوله **﴿** ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة اعترض عليه بان هذا اعتراف بمنه ب
 الخصم لانه لا يدعى انه بطريق العبارة وانها مسوقة لاجله وان هذا يقتضي ان
 لا يصير النافي المصانع مؤمنا بهذه الكلمة اجيب عنه بان المذكور بالاشارة لازم
 للمنطوق ولو كان حاصله لكان مطردا وقد انتفى في مثل لاصولة الا بطهور كما قد ساق
 وبان هذه الكلمة صارت موضوعة للتوحيد في عرف الشارع بغلبة الاستعمال بل
 الايمان حيث قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
﴿ قوله **﴿** انه لم يعين حاصله انه خارج عن قانونها من حيث التركيب من الثلاثة
 ومن حيث وقوع الاعراب في وسطه وانما لم يتعرض له اورد ابن الحاجب باننا
 قاطعون بان كلام المستثنى والمستثنى منه وحرف الاستثناء مستعمل في معناه
 الافرادى وانه يلزم عود الضمير في مثل اشترى بيت الجارية الانصفها الى جزء الاسم
 وان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل ولا يتحقق هذا على
 منه بكم لانه يندفع بما ذكره في الجواب عن هذا **﴿** قوله **﴿** اذ ليس المراد منه
 قيل عليه هذا الحل ليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء
 حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعها
 كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصالح ان يكون مقابلا للمنهجين
 الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية
 فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له على عشرة الاثلاثة هو عشرة افراد ويحكم باثباتها
 وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المنه ب الثاني فمجرد القول
 بان المجموع موضوع للسبعة بالذات وان الظن لا يغنى عن الحق شيئا ورد
 بان التناقض مندفع بما ذكر في بيان المنه ا ب الثلاثة بما اعتبر في كل منها ما حقه
 ان يعتبر وانما الكلام في كون ذلك على مذاق اللغة العربية ام لا ومقتضى البيان
 ان هذا ليس بخارج عن القانون الجارى في لغة العرب وذلك لان العشرة التى
 اخرجت منها ثلاثة لا شك في انها عشرة لان العشرة عشرة سواء اطلقتها او قيدتها فاما ان

ينقلب هذا التركيب عن معناه الحقيقي الذي هو العشرة المخرجة منها ثلاثة
ويستعمل العشرة منها في السبعة مجازاً فهو المذهب الأول وأما أن يستعمل في معناه
الحقيقي لكن لأعلى أن يكون مقصوداً أصلياً بل لم يكن ذريعة إلى خصوصية السبعة
كان السبعة تفهم من نفس التركيب كما في الكنايات فحينئذ يكون اسم السبعة لأعلى
أنه وضع وضعاً واحداً بل على أنه يعبر عنها بل لازم مركب فهو المذهب الثالث فإن
الشيء عقد يعدل عن اسمه الخاص الموضوع له ويعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه
كما في قول الشاعر * شعر * بنت سبع وأربع وثلاث * هي حب المقيم المشتاق * يعني
بنت أربع عشرة وهذا هو المراد مما ذكره المصنف رحمه الله وبه ينفع كل ما أورده ابن
الحاجب وغيره في رد المذهب الثالث * قوله * مع أنه في حيز المنع قيل
جوابه الاستقرار أو نقل الأئمة اللغة وأما النقض بمثل شاب قرناها فمن فوع بما ذكره
في الكشف جواباً عما قيل أنه لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعداً فكيف يكون
الكلمات المتعجى بها أسماء للسور وذلك أنه قال التسمية بثلاثة أسماء فصاعداً
بجعلها اسماً واحداً على طريقة حضر موت مستنكرة لعمرى وخروج عن كلام
العرب وأما غير مركبة منشورة فشر أسماء العدد فلا استنكار فيها لأنها من
باب التسمية بما حقه أن يحكى حكاية كما سهواتا بطشاً وبرق نحره وشاب
قرناها وكما الوسى بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء في أن مثل عشرة
الاثلاثة ليس محكيها بل معرباً بحسب العوامل فيكون على طريقة حضر موت
أي من غير ملاحظة الحالة الأصلية من الأعراب فيلزم المحذور ورد بأنه إنما
يلزم ذلك لو وضع هذه الكلمات وضعوا واحداً وقد عرفت أن الأمر ليس كذلك
على أن اعتراض المصنف على ظاهر عبارتهم فإن المفهوم منها عدم تركيب
الاسم من ثلاثة أصلاً سواء كان محكيها أو غيره وليس في عبارتهم ما يدل على التقييد
ولا ينفع المنع والنقض بالاستقرار ولا بالنقل عن الأئمة ولا بما ذكره صاحب
الكشاف * قوله * وإيضاً قيل عليه هذا في غاية الفساد لأن ابن الحاجب
قد احتراز عنه بقوله ولا يعرب الجزء الأول وهو غير مضاف ولا أدري كيف خفى
هذا على المصنف رحمه الله ورد بان مدار كلامه أنه إذا جاز أعراب الجزء الأول

في الموضوع الشخصي عند الاضافة ولم يحك حكاية فما المانع من اجراء
 اعراب الجزء الاول من الاجزاء الثلاثة على اذك قد عرفت انه موضوع
 بالوضع النوعي والامر فيه على سعة ﴿ قوله ﴾ بالاشارة يكون الحكم في المستثنى
 ثابتا بل لالة اللغة كالصبر بيد ان حكم الصبر يثبت قصد او عبارة وحكم المستثنى
 ضمننا واشارة قيل عليه هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما
 جاءني الازيد وما زيد الاقائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه
 واوكلا حتى قالوا انه تاكيد على تأكيد لان النفي متى توجه الى الموجب المسلم ثبوته
 اجمالا لفاعل فاذا شفع بالاستثناء من بعده علم صريحا ثبوته لفاعل فالاول
 تاكيد بالنسبة الى اعتقاد المخاطب بثبوته قبل التكلم ﴿ قوله ﴾ ورد به منع السوق لذلك
 بل المقصود تاكيد مجيئه بنفيه عن غيره والتاكيد لا يقتضي سوق العبارة
 لاثبات المجيء حتى يكون فيه عبارة بل التاكيد على سبيل الاشارة فان المجيء
 لما كان مركزا لثبوت في ذهن المخاطب فالتشفيع به لا يدل على نفيه عن غير زيد
 يفيد مجيئه البتة وكذا في ما زيد الاقائم واما في ما قائم الازيد ولان هذا الكلام
 رد لمن يزعم مشاركة الغير لزيد في صفة القيام مع اقراره بانهم متصفين به فكان نفي
 القيام عن غيره هو المقصود وهذا في المثال الثاني اظهر فانه لما نفى عن زيد
 جميع الحالات سوى القيام ومن جعلتها عدم القيام افاد على طريق الاشارة
 تاكيد ان زيد اقائم وبهذا الطريق ثبوت الحرية في قوله ما انت الاخر لان
 في الاستثناء حكم ﴿ قوله ﴾ بحكم العرف آه قيل عليه الكلام في ثبوته وفرقة
 بين العدي وغيره وايضا مبناه على ان كون الاستثناء من النفي اثبات
 وبالعكس منظوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ان جمهور
 القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره ذهبوا الى ذلك ورد بان المراد ان
 فيه اخر اجماعا قبل الحكم ثم الحكم على الباقي واجماع ائمة اللغة على ان الاستثناء اخرج
 وتكلم بالباقي اعدل شاهد على ان العرف هذا والمصنف لا يريد العرف في الفرق
 بين العدي وغيره ولا يدعيه بل مدار الفرق عنده بين العدي وغيره
 ان اسم العدد اسم لعدد مخصوص فلا يمكن جعل بعضه غاية الاخر بخلاف غير

العددي وقد عرفت ان ابن الحاجب ومن وافقه لا يثبتان له اثبات الحكم في
المستثنى على الحقيقة هذا ﴿ قوله ﴾ وهذا مناسب يريدان التوفيق بين
الاجماع المنقولة بحصولها بقول بان استثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات
بطريق الاشارة اعلم انه لو كان في الاستثناء حكم يلزم التناقض صر يحافى مثل ما
روى ان النبي عليه السلام قال هلك الناس الا العالمون وهلك العالمون الا العاملون
وهلك العاملون الا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم فانه اثبات بعد النفي
على ذلك التقدير فليتمامل ﴿ قوله ﴾ مما اوجبه الصيغة قصدا قال السيد
الشريف يرد عليه ان من اوصى بجارية واستثنى الحمل فانه يجوز مع ان الحمل ليس
مما اوجبه الصيغة قصدا بل دخوله فيها بطريق التبعية ويمكن ان يجاب عنه بان
القياس في باب الوصية ما ذكر لكن مبناها على التوسعة فجاز فيها ما لا يجوز في غيرها
لما عرف ان القياس يابى جوازها لانه تهليك مضاف الى حال زوال المالكية ولو اضيف
الى حال قيامها نحو ملكتك غدا لا يجوز فهذا اولى ﴿ قوله ﴾ ولو وكل بالخصومة غير
جائز الاقراره ليس المراد منه ان يكون الوكيل من لا يجوز اقراره بل قوله غير
جائز بالنصب صفة المصدر المخدوف اي توكل لا غير جائز به معنى انه وكل بالخصومة
واستثنى منه الاقرار لا يجوز هذا التوكيل بهذا الوصف فلا يصح استثناء الاقرار
لانه تصرف لفظي لا يعمل فيما يثبت حكما بل يقتصر عمله على ما يتناول قصدا
وصحة الاقرار تعتمد على قيام الوكيل مقام الموكل لا على دخوله في اللفظ قصدا
﴿ قوله ﴾ المراد بالخصومة الجواب لانه لا يملك شرعا الا ذلك الا ترى انه لو عرف
المدعي محقا ليملكه الانكار شرعا ﴿ قوله ﴾ لانه قد ذكر ان الاقراره قيل عليه
الاقرار يثبت ضمنا وتبعالا لانكار وان لم يثبت قصدا او حينئذ لا يتعدى اخراج الانكار
ولا يلزم ابطال الصيغة والا قرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعالا لانكاره فاذا
استثنى الانكار لم يستثنى الاقرار ايضا فيلزم استثناء شئ من نفسه ورد بان شرط الاستثناء
ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا كما سبق فيلزم منه ان يكون كل من
المستثنى والمستثنى منه مما اوجبه الصيغة قصدا ولا شك ان ما اوجبه الصيغة قصدا هو
نفس الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصومة يكون استثناء الشئ من

نفسه وما قال ان الاقرب اه في غاية البعد لان ابا يوسف رحمه الله لم يجعل الاقرار
تبع الانكار وانه مما لا وجه له اصلا بل جعله تبع للتوكيد بالخصوصة والتوكيد يحتمل
الاقرار والانكار ويؤيد قول المصنف فيكون اى الاقرار ثابتا بالوكالة ضمنا
﴿ قوله ﴾ ان الاستثناء يطلق على اه صريح في ان اسم الاستثناء مجاز في المنقطع
مثل صيغته وهو الظاهر لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فليس
بينهما قدر مشترك يصح اطلاق اسم الاستثناء عليهما على الاشتراك المعنوي وقول
الرضي حقيقة المستثنى متصلا كان او منقطعا هو المذكور بعد الا واخواتها مخالفا
لما قبلها نفيها واثباتها على عرف النحاة وبالنظر الى الاحكام اللفظية ونظر الاصولي
من حيث المعنى ﴿ قوله ﴾ من امثلة الاستثناء اه مع ظهور اتصاله لان شرطه
دخول المستثنى في صدر الكلام باعتبار تناوله وشمول لفظه اياه لا باعتبار ثبوته
له في الواقع اذ لا يصح على ذلك استثناءه ولا شك ان الذين يرمون شامل للتائبين
منهم فلا يضر فيه عدم فسقهم في الواقع وكونهم كمن لا ذنب له بعد التوبة ولكن
القاضي ابا زيد وفخر الاسلام وغيرهما جعلوه منقطعا ﴿ قوله ﴾ والتائبون ليسوا اه
لان شرط صدق المشتق قيام الهبة عمال الحكم على الاصح وما عدا ذلك مجاز وما
في التلويح انه اذا لم يشترط قيام الهبة في حالة الصدق يتحقق التناول لكن لا
يصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج عنه كان فاسقا في الزمان الماضي ليس
بشيء لان الاستثناء لا يدل على الاخراج فيما مضى بل على الاخراج عنه من صدق عليه
اسم الفاسق في الجملة ﴿ قوله ﴾ وفي هذا نظرا اه اجيب عنه بان الفاسق ان
اريد منه من صدر عنه الفسق فيما مضى او من قام به الفسق في الجملة فلا صحة
لاخراج التائب من الفسق لان القنف فسق وان اريد به من ثبت على فسقه
ودام عليه فالتائب ليس بفاسق بحكم الشرع ومن شرط الاتصال ان يكون
الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت ولا فائدة في الاستثناء المتصل لان
خروج المستثنى من المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد للفائدة الجديدة
وهذا امر اذ فخر الاسلام وردبانه لا خفاء في تناول الحكم بالفسق على تقدير السكوة
عن استثناء التائب وانما يستفاد عدم التناول من الاستثناء في الآية وحديث التائب

من الذنب كمن لا ذنب له ونحوه وقال السيد الشريف ليت شعري ان الفائدة
 الجديدة التي يعترى عنها الاستثناء المتصل ماهي في المنقطع وفخر الاسلام وغيره
 براء من هذا المراد قوله داخرون في اعلان الذين يرمون المشار
 اليهم باولئك عام يتناول التائبين فيشملهم الحكم بالفسق لولا الاستثناء فمافي
 التلويح الاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به غصصا خبط بين لان
 الكلام ان الذين يرمون اعمام متناول لمن تاب منهم وغيرهم والحكم بالفاسق يشمل
 كلا الفريقين لولا الاستثناء فما الذي استفاد من هذا الاجماع ام هو انه يمنع التائب
 من الدخول في الرمات ام هو انه يمنع من ثبوت الفسق للتائب ولولا خروجه
 بالاستثناء من الحكم بالفسق لكان هذا الاجماع على مكان صحيح سواء كان ثبوت
 الحكم بالفسق على الدوام والاستمرار او على التجدد والحدوث وما في التلويح
 ان منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الاول ومنع عدم صحة اخرجهم عنهم
 بالمعنى الثاني ليس به وجه ساقط على ان مقتضى كلامه ان يكون منع عدم دخول
 بزيادة لفظ عدم في الاول ايضا وبالجملة قد وقع منه في هذا المقام خبط اكثر منه
 في غيره على ان الاجماع انما هو على ارتفاع حكم الفسق كالعقوبة لانفسه والتائب
 من الذنب كمن لا ذنب له لا عينه كما في قوله وان تجمعوا بين الاختين الاما قد
 سلف في نظائر كثيرة قوله لا يبقى فاسقا بعد التوبة آه قيل عليه هذا انما
 يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام على ماهو ظاهر
 الجملة ولا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع وردبانه على ذلك التقدير يلزم
 ان يكون الاستثناء عديم الفائدة لان الذين تابوا هم الذين لم يثبتوا على الفسق
 ويكون المعنى اولئك ثابتوا الفسق الا الذين لم يثبتوا عليه وبعد اللتيا والتي
 فالاستثناء منقطع قوله واصحابنا قيدوه وهذا ايضا مبني على ان الالفاظ
 موضوعة للمصور الذهنية اي الشيء من حيث هو لا الاعيان الخارجية قوله
 الا هو الا لخصوصه من قوله عبيدي لان اللفظ موضوع للاشارة الحسية الى الوجود
 في الخارج المحسوس المشاهد قوله اذ تعقب آه مذهب ابي حنيفة
 والشافعي الاطلاق في العود الى الجميع والاخير ومذهب بعضهم التفصيل بان ان

تبيين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب نحو اكرم بنى تميم والفقهاء هم
العراقيون الا يزيد افلاخيروا فلا جميع ومذهب بعضهم التوقف وهم فرقتان وافقوا
الحنفية في الحكم لعدم الدليل لافي دليل لعدم فقالت الاولى لا دليل على انه في ايها
حقيقة وهم ابو بكر الباقلاني والعزالي ومن وافقهما والثانية على انه مشترك فيهما
ولا قرينة تعيين احدهما وهم المرتضى الشيرازي واتباعه فيتوقف الى ظهور المراد
وقيام القرينة ولا يصرف الى ما سوى الاخيرة قوله وعندهنا الى الاقرب
الخلافي انما هو في ظهوره او لويته لافي جواز وصحته وفيما اذا تجرد عن دليل
عوده الى الجميع والاخير كما في قوله تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم
قوله وصرفه آهتزل الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الدفاع ويحتمل
ان يكون دليلا لابطال ما ذهب اليه الشافعي من انه يصرف الى الجميع ولكنه
قطع جملة لا تقبلوا عن جملة فاجلدوا مع ظهور العطف وجعل الجملة الاسمية
عظما على الثانية مع اختلافهما في الاسمية والفعلية والطلب وعدمه
وعلى الاستثناء بهما دون الاولى حيث قبل شهادة المحمود
في قنف بعد التوبة وحكم بعدم فسقه ولم يسقط الجلد عنه وعندهنا ينصرف
الى الجملة الاخيرة وعدم قبول الشهادة من تمام الحد لما سيجيء ويبقى مانعا
زاجرا عن موجهه ولا يسقط بالتوبة كاصله فان الجلد لا يسقط بالتوبة لان ثبوت الحكم
في الجملة الاولى قطعي وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للاخيرة فلا يعارضه
بخلاف الجملة الاخيرة لظهور رفعها عنها لان الكلام فيما لا صارف عنها ولان الا
تصال للاخيرة وهو من شروط الاستثناء ولان الاصل في الكلام بقاءه على مفاده
ولا يعدل عنه الا لضرورة المغير وهي تنفذ بالصرف الاخيرة فقط قيل عليه
لانزاع لاحد في ان قوله لا تقبلوا عطف على فاجلدوا لان الشافعي رحمه الله لم
يجعله من تمام الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لحرمة فعل ولم يسقط
الحد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه بعثوا المقتوف وصرف الاستثناء الى
الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع
مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب

عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الحد أيضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل
ورد بهنوع ان الحد ذلك بل هو عقوبة مقدرة عقالة تعالى وعدم قبول الشهادة
وان لم يصلح لان يكون حد العدم التقدير فيه لكن يصلح لان يكون تنمة للحد
ومكملاله باعتبار استدامة معنى العقوبة اذكم من شخص لا يتالم بالضرب
كما يتالم بعدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد ما ذكره فالمراد بعدم قبول الشهادة
ردها والتصريح بعدم قبولها لا محض السكوت حتى لو اخرج الرد يجب به الاثم
والحق في الجواب ان الظاهر من عطى قوله ولا تقبلوا افادة انه داخل في تمام الحد
للعطى مع المناسبة وقيد التأييد اما المناسبة فلان رد شهادته مولم اقلابه مسبب عن
فعل لسانه ربهما يصلح مانعا عنه في المستقبل واما التأييد فانه تأييد الرد والالكان لعل
الفسق دائر امعها وهي ترتفع بالتوبة فلا يكون في التقييم فائدة بل يكفى ان يقال
ولا تقبلوا الهم شهادة اولئك هم الفاسقون بدون قيد الابد وايراد اولئك هم
جملة مستأنفة لبيان عدم القبول وتعليله ثم استثنى الذين تابوا وقد اخرج ابن
ابي شيبة عن النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون عيول بعضهم على بعض الامم ودا
في قنف وعن عمر رضى الله عنه الاجلودا في قنف او عجر باني شهادة زور
او ظني نابقرة وروى عن ابن عباس وبقولنا قال شريح القاضي والحسن البصري
وسعيد بن المسيب وابراهيم النخعي وسعيد بن جبير وماعن عمر انه قال لابي
بكرة تب اقبل شهادتك فلم يثبت لا يقال صرف الاستثناء الى الاخيرة يوجب غلوه
عن الفائدة لان ازالة التوبة للفسق معلومة شرعا بغير هذه الآية لاننا نقول هذا
مهايفيه والتكرار لاسيما اذا كان مطلوب التاكيد غير عزيز في القرآن وفيه
غموم الفائدة وظهور الحكمة ﴿ قوله ﴾ وجعلنا اولئك مستأنفا ازالة لما عسى
ان يستبعد ويقال كيف يمكن ان يكون القنف الذي يحتمل الصق سببا للعقوبة
التي تندرى بالشبهات مع انه ربهما يكون حسبة يعنى اولئك هم العصاة بهتك
ستر العفة من غير فائدة فيستحقون العقوبة اذ لم يأتوا باربعة شهداء وانما لم
يجز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة لما عرفت من ان عدم قبول
شهادتهم ليس لعل الفسق والالقال ولا تقبلوا الهم شهادة اولئك هم الفاسقون لكون

التقييد بالتأبيد لغوا على ذلك التقدير اذ الحكم يدوم بدوام علمته ويسقط بزوالها
 وقد يقال لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر الفأور دبان ذلك يزد
 على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة وكون الواو لمجرد النسق والنظم دون
 العطف على الحكم محتمل على التقدير ولا يخفى أن الاسمية على تقدير كونها تعليلا
 لاستحقاق العقوبة تكون معطوفة للجملة الردية وهي ليست بمعللة بها فافهم
 قوله **﴿ ومن اقسام بيان اه قال في الكشف اتفق الشيخان يعني شمس الأئمة**
 وفخر الاسلام على تقسيم البيان على الواجهة الخمسة المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله
 جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظر الى ان النسخ بيان
 انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان والامام شمس الأئمة رحمه الله جعل
 الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابع للقاضي الامام ابي زيد رحمه الله
 ولم يجعل النسخ من اقسام البيان نظر الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم
 لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل بيان
 انتهاء الاجل في حق صاحب الشرع وقطع الحيوة في حق العباد حتى اوجب القصاص
 والدية والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء ظاهرة معلوم لصاحب الشرع
 فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه انتهاء مدة الحكم **﴿ قوله**
 الشرط لانه يغير الصيغة عن وقوع مفادها وثبوت موجبها ويبين بان المحتمل
 من الكلام النفي هو عدم ايجابه في الحال مراد في المقام بناء على جواز التكلم بالعلة
 مع تراخي الحكم كبيع الخيار وهو يمنع انعقاد الايجاب في الجملة بالكلمة في الحال لافي
 المال والاستثناء في بعض الجملة على الدوام وقال شمس الأئمة هو بيان تبديل لان
 مقتضى قوله انت عز وجل العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم
 بنفسه فبالتعليق يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يبين
 بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب
﴿ قوله وهو النسخ قال شمس الأئمة السر خشي رحمه الله هو ليس من اقسام
 البيان لان هذا البيان غير من النسخ اذ البيان اظهار حكمه الحادث عند وجوده
 ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بياننا لا يقال الثابت لا يتصور

بطلانه لتحقيقه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فإيا ما كان لارفع
لأننا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل
بمعنى أنه لو لا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبما لنا نسخ زال
التعلق المظنون استمراره ويرد عليه أن هذا يلزمه جواز نسخ الكتاب بأخبار
الاحاد والجواب أن الدلالة قطعية باقية كما كانت **﴿ قوله ﴾** وقد أنكره بعض
المسلمين اه قال أبو المظفر السمعاني في كتاب القواطع أن الأصوليين قد ذكروا
الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من المسلمين ونسبوه إلى أبي مسلم
محمد بن بحر الأصبهاني وهو رجل معروف بالعلم وإن كان يعد من المعتزلة وله
كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا أدري كيف وقع هذا الخلاف منه ومن
خالق هذا من أهل الإسلام فالكلام معه أن نزيه وجود النسخ في القرآن مثل نسخ
وجوب التوجه إلى بيت القدس بالتوجه إلى الكعبة وجوب التبرص حول أعلى
المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرو وجوب ثبات الواحدة للعشرة بثباته
للأثنين والوصية للوالدين والأقربين بآية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى
فإن لم يعترف كان مكابراً واستحق أن لا يتكلم معه ويعرض عنه وأن قال قد كان
ذلك ولكن لا اسميه نسخاً كان هذا تعنتاً لفظياً ولزم أن يقال أن رفع شرع من قبلنا بشرعنا
لا يكون نسخاً أيضاً وهذا لا يقول مسلم **﴿ قوله ﴾** أذ ثبت في القرآن أنه قيل عليه
لأنسلم أن بشارتهما بشرعه عليه السلام وإيجابهما الرجوع إليه يقتضيان توقيت
أحكام الشرائع السابقة لأعمال أن يكون الرجوع إليه باعتبار كونه مفسراً ومقرر لها
فمن أين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأييد فتبين يلها يكون نسخاً
وأنت خبير بأن كلام الخصم كان على طريق المنع لنسخ الشرائع السابقة والأحكام
المتقدمة لأعلى سبيل الاستدلال وكيف يتصور الاستدلال على امتناع النسخ
بجواز عدمه في صورة مخصوصة فهو أنها يتوجه على من يدعى الوقوع بأنه
لم لا يجوز أن يكون الأحكام السابقة موقفة ومنع المنع غير موجه لاحالة **﴿ قوله ﴾**
ونحن نقول قيل عليه ليس النزاع في إطلاق لفظ النسخ لو ردد التنزيل به بل في
ورود نص يقتضي حكماً مخالفاً لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل

جار على الاطلاق الذي يفهم منه التأييد ولهذا يمكن المخالف من التقصى بان
 الشرايع المتقدمة كانت موقفة الى ظهور خاتم الانبياء وتسميته تعالى ذلك نسخا لاتنافيه
 ورد بان المصنف رحمه الله لا يستدل بالاية على جواز الاطلاق بل يستدل على
 ان الشرايع المتقدمة كانت مطلقة مفادها التأييد لا موقفة والالم تكن منسوخة واستحال
 ان يكون صدور الحكم المتأخر نسخا وليس كذلك لان الله تعالى سماه نسخا
 ﴿ قوله ﴾ لوجود التحريف في كتبهم قد ثبت ذلك ثبوت الامر له وظهر ظهورا
 لاخفاء معه باعترافي زعماء ملتهم واضطراب نحلهم وتناقض عباراتها وتهافت
 احكامها واعتباراتها وقلة النقلة وعدم الوثوق في الحملة ﴿ قوله ﴾ ولنا ان حل
 الاخوات آه قيل عليه هذا لا يرفع القول بتأييد شريعة موسى عليه السلام بل ليل
 نقلي ورد بان المقصود منه انما هو الاستدلال على جواز النسخ والاحتجاج على من
 يدعي امتناعه فلو تمسكوا ببل ليل نقلي فقد سبق جوابه بانه لا يقوم به الحجة لوقوع
 التحريف في كتبهم وعدم الوثوق على نقلهم فان قيل لعل الاحكام المذكورة كانت
 بالاباحة الاصلية فرفعها لا يكون نسخا للحكم الشرعي قلنا قد ورد في التوراة ان
 الله تعالى امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من بنيهم فيكون حكما شرعيا والاصل
 في كل شريعة ثبوتها على الاطلاق من غير اختصاص بقوم دون قوم وبقاؤها
 في المستقبل الى ان يرد المخصص ويوجد المزيل ولا يقدح فيه الاحتمال بلاد ليل
 لا يقال الاباحة الاصلية بالشريعة لان الناس لم يتركوا سد في زمان فرفعها يكون
 نسخا لاحتماله لاننا نقول الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا عندنا على ما عرف في محل
 ﴿ قوله ﴾ وحل الجزء آه اعترض عليه باننا لانسلم ان حل الاستمتاع بالجزء ثبت
 في شريعته على الاطلاق بل انما احل له ذلك في حق هو خاصة حتى لم يحل له التزوج
 بسائر بناته ولا لاحد من بنيهم ان يتزوج ببنت نفسه فلم يكن تحريم البنت
 على غيره نسخا لذلك بل كان الحل منتهيا بوفاته كانهاء الصوم بالليل
 وهذا ظاهر لاخفاء فيه ﴿ قوله ﴾ مشكل آه انت تعلم ان بقاء الحكم من حياته
 عليه السلام بالاستصحاب واصحابنا انما ردوا كون الاستصحاب حجة بعد
 عليه السلام بالنسبة اليها ﴿ قوله ﴾ وخطر ببالي قيل عليه الاعتراض على فخر

الاسلام وهو ينفي حججة الاستصحاب اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن
منه به فلا يتم الجواب ورد بانه انما يمنع حججته بعد زمانه عليه السلام كما سبق وفيما
لم يعلم عدم المغير ﴿ قوله ﴾ وثانيهما أه قيل عليه ان فخر الاسلام قائل بان
البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس به يكون د فعلا كلامه لا توجيها له ورد
بان الاشكال الوارد عليه يرد على غيره من الحنفية رحمة الله فلا بد لهم من التقصي
عنه فهذه الجواب من جهتهم كما يشير اليه قوله ان لا نقول ولكن في كلامه نوع تسامح
اعتمادا على ظهور المراد ﴿ قوله ﴾ وايضا يمكن أه بان يعلم الله تعالى بان المصلحة
يستلزمها الامر بالفعل في وقت ونهي عنه في وقت اخر واعتبر هذا من امر الطبيب
للمريض بدواء خاص في وقت لمصلحة ونهي عنه في وقت اخر الا ترى أنه
لو نص الله تعالى على التوقيف بان قال حرم عليكم العمل في السبت الف سنة ثم
هو مباح لكم بعد ذلك كان حسنا ولم يكن بدأ في شيء فكذلك فيما اطلق اللفظ
في التحريم ثم نسخ بعد ذلك وانما التفات في الصورتين بالاعلام بتبدل المصالح
قبل ورود زمانه في الاول واخفاؤها في الثاني بمنزلة تبدل الصحة بالمرض والغنى
بالفقر وبالعكس وتقلب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة
والشيخوخة فان ذلك تصرف في الامور على ما يوجبه الحكمة وتدعو اليه المصلحة
وامتحان العباد وابتلاؤهم ودعائهم الى ما هو صلاحهم وخير لهم وقتا بعد وقت
وان لم يطلعوا على تناصيلها واذا جاز ان يطلق الامر ويريد الى ان يعجز عنه
بمرض او غيره جاز ان يطلق ويريد الى ان ينسخه بغيره ولو جاز ان لا يوجب
شيئا برهة من الزمان ثم يوجبه بعد ذلك جاز ان يوجبه مدة ثم ينسخه والمصالح
كما تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال تختلف باختلاف الزمان والافات
﴿ قوله ﴾ ثم هذا اما ان يلحقه تاييد أه قال في الكشف ان الاصوليين اختلفوا
في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه تاييد او توقيف من
الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار
صدر الاسلام ابي اليسر وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي
الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا خلاف في ان مثل

قوله الصوم واجب مستمرا بدأ لا يقبل النسخ لتأدية النسخ فيه إلى الكذب والتناقض إذا لم تأيد في هذه الصورة قبيح للحكم وهو الوجوب، وأما إذا كان قيدا للواجب مثلا مثل صوم موأبد فالجمهور على جواز فيه إذا لا يزيد في دلالة على الوجوب في جميع اجز الزمان على دلالة صم غد على صوم غد وهو قابل للنسخ والتناقض إنما هو بين إيجاب الدوام وعدمه لا بينه وبين عدم دوام إيجابه **قوله** * وأما شرطه أنه قال في التحقيق أعلم أن للنسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فإن العجز والموت يزيلان التعبد الشرعي ولا يسميان نسخا وكذا إزالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه فإن الغاية والاستثناء لا يسميان نسخا ومثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط بالاجماع وغيرها وبعضها يختلف فيه مثل كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البطلان للمنسوخ واشتراط كونه أخفى من المنسوخ أو مثله فانها شروط لصحة النسخ عند قوم على ما عرف فمن الشروط المختلفة فيها التمكن من الفعل والمراد به أن يمضي بعد ما وصل الأمر إلى المكلف زمان يسع المأمور به فعند أكثر الفقهاء وعامة أصحاب الحديث هو ليس بشرط لصحته وعند جماهير المعتزلة هو شرط واليه ذهب بعض أصحابنا مثل أبي بكر الجصاص والشيخ الإمام أبي منصور والقاضي الإمام أبي زيد وبعض أصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض أصحاب أحمد بن حنبل وصورة المسئلة على وجهين أحدهما أن يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما إذا قيل في رمضان حجوا في هذه السنة ثم قيل في آخره لا تحجوا وقيل صوموا غدا ثم قيل قبل انفجار الصباح لا تصوموا والثاني أن يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما إذا قيل لإنسان اذهب ولدك فبادر إلى أسبابه فقبل احضار الكل قيل له لا تنجحه أو شرع في الصوم في قوله صم غدا فقيل له قبل انقضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره انتهى وقال صاحب الميزان هذه مسألة مشككة ودلائل الخصوم ظاهرة لبوئيت المسئلة على أن حكم الأمر وجوب الفعل إذا وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من الفعل تكليف بما لا يطاق وكذا لبوئيت على وجوب الاعتقاد لأنه يقال يجب

عليه اعتقاد فعل واجب او غير واجب والا^{ول} باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع وايجاب
اعتقاد ما ليس بواجب واجبا محال من الشرع وكذا ايجاب اعتقاد فعل غير واجب
محال ايضا ولكن ^{لكن} المسئلة مبنية على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به
وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى
ازلى عندنا وتعلقه بالامور يقتضى ان يكون فيه فائدة في الجملة فان الامر بما
لا يريد الله تعالى وجودة جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد
به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة يصحح الامر وههنا كذا لك فان الامور اذا
كان لم يعلم بحدوث النسخ وبنى الامر اى الشأن على ظاهر الامر في حق وجوب
العمل يعتقد ظاهره او يعزم على الاداء ويهمل اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه
فيتحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالما بان لا يجب عليه الفعل ففي الامر بدفع
الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب النسخ وانقاد حكم الله تعالى الثابت ظاهرا
تعظيما لامره و يظهر منه الطاعة فكان النسخ مفيدا في حق الامور وصحة الامر
لفائدة الامور لا غير ولما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزى
بن ذلك منه بفضل الله وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير
كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخرج هذه المسئلة
﴿ قوله ﴾ فقبل حصوله اه فان الشارع اذا امر في صبيحة يوم باداء ركعتين
عند غروب الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائها عند الغروب
بطهارة كان الامر والنهى متناولا فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد
صدر عن مكلف واحد الى مكلف واحد وفي تناول النهى لما تناوله الامر على الحد
الذى تناوله دليل على البداء والغلط لانهما ينهى عن ما امر بفعله اذا ظهر له من
حال الامور ما لم يكن معلوما له حين امر به فعلمنا انه بالامر انما طلب من الامور
ايجاد الفعل بعد التمكن منه لا قبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب الوسع والبداء
على الله تعالى لا يجوز واما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فليس الامر
بموضوع لهما فلا يدل الامر عليهما لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز لان قوله
افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا بوجه فثبت ان الامر امر بالفعل لا
غير فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والبداء

﴿ قوله ﴾ وجاعل الذين آه في الكشاف ومتبعوه هم المسامون لانهم متبعوه في
 اصل الاسلام وان اختلف الشرايع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا عليه من
 النصارى فانهم اتبعوه وصدقوه بانهم رسول الله وكلمته انقاها الى مريم وروح منه
 فوالله ما اتبعه من دعاه ربا ومعنى الفوقية ههنا الغلبة بالحجة في كل الاحوال وبها
 وبالسيوف بعد ظهوره عليه السلام وامتة على الدين كله وايراد هذه الآية مثالا للتأييد
 نصامع كونه من الاخبار قيل لانه لم يوجد في الاحكام تأييد صريح فيكون مثالا
 فرضيا وقيل من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف
 والكرامة كالشهادة ونحوها ﴿ قوله ﴾ قبل التمكن من الفعل فان قيل بل لم يوجد
 التمكن من الاعتقاد في حق الامة قلنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل
 لهذه الامة وقد وجد منه عقد القلب على ذلك قال ابو اليسر رحمه الله ظهر في
 الانتهاء ان المبتلى بالقبول والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه
 كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه صلى الله عليه وسلم يجوز ان
 يبتلى بامته كما يبتلى بنفسه لثبوت شفاعته على امته كشفاعته الاب على الولد كما يبتلى
 بنفسه وقولهم لم يكن ذلك فرضا عز ما مد فروع بانه ثبت في الحديث انه سال
 التخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليه السلام يبحث على ذلك وما زال يسال
 ويحجبه به حتى انتهى الى الخمس ﴿ قوله ﴾ من هذا القبيل آه لانه امر به لقوله
 افعل ما تومر ولقوله وفدينا به بنبح عظيم والفاء انما يكون بدلا عن المأمور به
 ولانه لو لم يؤمر به لما اشتغل بما هو ممتنع شرعا وعادة وهو اقدامه على ترويع
 الولد بتله لاجبين وامرار المدينة على خلقه ثم نسخ ذلك والالكان تركه معصية
 ولو كان المأمور به مقدمات النبح لما احتيج الى الفداء اذ هو في اللغة اسم لما يقوم
 مقام الشيء في قبول المكر وه المتوجه عليه فيكون فعله بالسبب الموجب لاصله
 وهذا مذهب عامة الاصوليين وقالوا لم يجب ذبح الشاة بحكم الامر بالنبح المضاف
 الى الولد لان احد الايفهم من الامر بنبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر
 مبتدأ مضاف الى الشاة وانتهاء نهايته الان الشاة سميت فدألتصورها تصور
 الفداء وهو ان ذبحها كان عقيب النبح المضاف الى الولد ﴿ قوله ﴾ ليس بنسخ
 وهو اختيار فخر الاسلام وغيره فانه لم ينسخ فيه الحكم الثابت بنبح الشاة بل المحل

الذي اضيف اليه الذبح وهو الولد لم يحل الحكم فيه على طريق الفداء كما هو
 المنصوص عليه بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم على معنى ان هذا الذبح تقدم
 على الولد في قبول الذبح المضاف الى الولد كمن رمى سهمه الى غيره فتقدم على
 المرمى اليه اخر ومنع السهم من النفوذ اليه وقتل السهم يقال فداه بنفسه مع بقاء
 خروج السهم من الرامي الى المحل الذي قصده ولما سميت الشاة فداعلم ان الذبح
 المضاف الى الولد اقيم في الشاة وصارت قائمة مقامه في قبول الذبح مع بقاء الامر
 مضافا الى الولد فهو محل اضافة السبب ومحل قبول الحكم هو الشاة ولذا قال عليه
 الصلوة والسلام انا ابن النبي يحيى وما ذبحا حقيقة بل فديا بالقربان ^و اما تسميته
 سبحانه اياه مصداقاً للرؤيا فلانه باشر ما في وسعه من اسباب الذبح ومقدمات
 الفعل اقصى ما يكون منه فصار به ذا بحقيقة الما امر به واما المتوليات من الانقطاع
 ونحوه فانما يحدث بخلق الله تعالى ومحلية الذبح في الولد وان انتسخت بصيرورة
 الشاة فداعلمه لكن لانسلم انتساخ الامر والاصابة بل بقي الامر مضافا الى ولد
 حرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقي الولد محلاً لضافة الايجاب
 اليه كذا في الكشف نقلاً عن الاسرار والطريقة البرعريية ^{قوله} عادا الحرمة الاصلية
 يعني ان مظنة محلية الولد للذبح الحرام انما كانت بالنظر الى وزود الامر بذبحه وجوب
 هذا الفعل فلما صارت الشاة فداعلمه عادت الى ما كانت عليه من الحرمة ولئن سلم
 انتساخ المحلية في الولد فلا نسلم انتساخ الامر واصابة الفعل وليس المعنى ان حرمة
 ذبح الولد لم تكن حكماً شرعياً بل كانت ثابتة في الاصل فزال بالوجوب ثم
 عادت بقيام الشاة مقام الولد وانما يكون التحريم نسخاً ان لو كان حكماً شرعياً
 وهو ممنوع وذلك لانه لا وجه لانكار كون التحريم حكماً شرعياً ^{قوله}
 على ما يأتي من ان شرطه ان يتعدى الحكم الى فرع لانص فيه لان نقض حكم
 النص باطل ونقل عن ابن سريج من الشافعية انه يجوز ذلك لانه بيان كال تخصيص
 وكان ابو القاسم الانماطى يجوز بقياس مستخرج من الاصول لانه في الحقيقة
 نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وعنه انه يجوز بقياس جلي لا بالحفي وجوز
 ابو الحسين البصري نسخ القياس الوجود في زمنه صلى الله عليه وسلم دون ما
 وجد بعده بنص المتقدم وبإجماع وبقياس ومنعه الحنابلة وعبد الجبار الهمداني

والجمهور على أنه لا يجوز كونه ناسخا ولا منسوخا وذكر في الميزان نسخ
القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوقه لما ذكرنا أن النسخ انتفاء الحكم الشرعي
والدليل المعارض أن كان فوقه تبين أن ذلك القياس لا يصح وأن كان مثله لا يبطل
حكم الأول ويعمل المجتهد بالثاني إذا ترجح عنده **قوله** **﴿** ولا الإجماع ذهب
بعض مشايخنا مثل عيسى بن أبان وجماعة من المعتزلة إلى جواز نسخ النص
والإجماع بالإجماع وفخر الإسلام إلى جواز الأخير على ما ذكره في آخر باب
الإجماع وعند الجمهور لا يجوز شيء من ذلك لأنه لا يكون إلا عن دليل شرعي ولا
يتصور حدوثه بعد وفاة صلى الله عليه وسلم ولا ظهوره لاستلزامه كون
الإجماع الأول خطأ لكونه على خلاف النص ولا يتصور كون سنده قياسا لأن
شرط صحته عدم مخالفة الإجماع وأعترض عليه بأنه يجوز أن يكون مستندا إلى
نص راجع على سند المنسوخ فلا يلزم أن يكون خطأ ولا كون هذا ناسخا
لجواز أن لا يعلم تراخيته ورد بان الأول لا يخلو من كونه قطعيا أو ظاهريا فعلى الأول
يكون خطأ وعلى الثاني لم يبق مع الإجماع لزوال شرط العمل وهو الرجحان
بالقطع فيبطل حججته لاحتمال **قوله** **﴿** بفساد الأخيرين **﴾** كذا ذكره فخر الإسلام
والجواز من ذهب جمهور الفقهاء والأشاعرة والمعتزلة والمحققين من
الشافعية ونص الشافعي في عامة كتبه أنه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة عقلا وهو
من ذهب أكثر أهل الحديث منهم الحارث المحاسب وعبد الله بن سعيد والقلاتسي
وأحمد بن حنبل في رواية عنه وهو ظاهر مذهب الشافعي وبعضهم على أنه
يجوز عقلا ولكن لم يرد به الشرع وهو قول أبي حامد وأبي إسحاق الأسفرائيني
وأبي الطيب الصعائكي وأحمد بن حنبل عن ابن سريج وأما نسخ السنة
بالكتاب فجوزه من جواز الأول وعبد القاهر البغدادي وأبو المظفر السمعاني
وتردد أقوال الشافعي في ذلك وخرجه أصحابه على قولين وأظهرهما أنه لا يجوز
وقال السمعاني الأولي بالحق أنه يجوز **قوله** **﴿** يكثركم الأحاديث **﴾** أنه حديث
واه وقد سبق ذلك **قوله** **﴿** واحتج بعض أصحابنا كابي المنصور الباتريدي
والفقيه أبي الليث السمرقندي وصدر الإسلام أبي اليسر وصاحب الميزان وجماعة

﴿ قوله ﴾ وإلى هذا أشار آه حيث اطلق لفظ الايضاً اى الذى فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم وتولى قسمة الموارث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول المقصود باقوى الطرق واتقن الوجوه كمن امره غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهي به حكم الوكالة وإلى هذا اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاتل على سببية الاول كقوله من زارني فاكرمته فالوصية انما تجب لتبيين حق القرية فاذا تبين ببيان الشارع لم يبق الوصية مشروعة قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله لكننا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوارثين والاقربين فاما انتهاء جوارحاله فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بالحوالة وان لم يبق الدين واجبا في النعمة الاولى فقد بقيت النعمة عملاً صالحاً وجوب الدين فيها وليس من ضرورة انهاء وجوب الوصية لهم انتفا الجوارح الوصية الاجانب فعرفنا انه انما انتسخ وجوب الوصية لهم لضرورة نفي اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا وصية لوارث فمن هذا الوجه يتعذر الاستدلال بهذه الآية هذا كلامه قيل عليه جوارحاله ليس حكماً بل عيلاً اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المر تفق باية الموارث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة ورد بان المراد بالجوارح مشروعية الوصية وكونها مفيدة للملك ولزوم التعبد وهذا لا محالة حكم شرعى على انه قد سبق منه ان الاباحة الاصلية بالشريعة لان الانسان لم يخلق عبثاً ولم يترك سدى ﴿ قوله ﴾ متيقن آه اعترض عليه بانه لا دليل على كون التوجه الى البيت المقدس ثابتاً بالسنة سوى انه لا يتلى في القرآن وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى البيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتاً بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القرآن للمقطع بان اية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى البيت المقدس بالمدينة واجيب بان فعله عليه السلام قد ثبت فعلم انه نسخ قطعاً واذا وحي متلوا فهو بالسنة واحتمال ثبوته بالكتاب احتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر به

الا ترى ان ما هو معلوم التأخر ناسخ ومعلوم التقدم منسوخ بالاجماع والا
 لتوقف الحال على بيان النبي صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ وهذا منسوخ لاحتمال
 وجود غيره من كتاب او سنة بخلاف قول عمر رضى الله عنه فانه دليل لوجوده
 وكذا التوجه الى الكعبة وانما اوردته على الاحتمال ولم يتمسك به بل اورد دليلا
 اخر وهو قول عائشة رضى الله عنها وعندي ان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة
 لم يكن بشريعة تدعو اليه بل كان يتوجه الى البيت المقدس لكن يجعل الكعبة
 بين يديه لانها قبلة جده ابراهيم عليه السلام ولما قدم المدينة لم يمكن
 ذلك فتوجه الى البيت المقدس لا يكون نسخا للتوجه الى الكعبة الا يقال
 التوجه الى البيت المقدس شريعة الانبياء السابقين وهو ثابت
 بالكتاب لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهم يوم اقتده لاننا نقول
 لادلالة في الآية ان الانبياء السابقين كانوا يتوجهون الى البيت المقدس ولا
 لا يوجد ذلك في اية اخرى فلو ثبت فهو بالسنة ﴿ قوله ﴾ وهو حديث عائشة آه
 قيل عليه لا خلاف في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى
 من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب
 حتى قيل ان ذلك قوله تعالى انا احللت لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن و اشار
 الشيخ ابو اليسر رحمه الله تعالى الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل
 النسخ لان قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بمنزلة التأييد اذ البعدية المطلقة
 تتناول الابد و ردبان ليس المراد انه نسخ باخبار عائشة رضى الله عنها بل المراد
 انها اخبرت بوقوع النسخ وظاهر كلامها انه ليس بالكتاب المتلو والاعلامه غيرها
 فهو بالسنة واحتمال نسخه بوحى متلو ومنسوخ التلاوة غير ناش عن دليل وكون
 الاباحة بوحى غير متلو لا ينافي صحة اسنادها الى الله تعالى واما قوله انا احللت لك الآية
 انما يدل على حل من اتيهما اجرها لا غير على ان تأخره غير ثابت قال في الكشف و اشار
 شمس الائمة رحمه الله تعالى الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا
 يتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا
 لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعنى حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى

لا تحل لك النساء من بعد لم يثبت لان تحرير ما زاد على التسع محكم لا يحتمل
 النسخ بن ليل قوله من بعد فانها بمنزلة التأييد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد
 توضيحه ان ذلك ثبت جزاء لحسن عهدهن وهو اختيارهن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ومصابرتهن على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ
 مع بقائهن على ذلك الاختيار ولئن سلمنا نسخه فنلك يثبت بقوله تعالى انا
 احللت لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن على ما قيل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج
 انتهى وانت غبير بانه لو صح اتفاق الصحابة على حل الزائد كما نقله شمس الاثمة
 رحمه الله لا يبقى لهذا المقال مجال وافادة قوله بعد التأييد في حيز المنع ولهذا
 اعترض عليه الشيخ اكمل الدين البابراني بانه رد لاتفاق الصحابة وان قوله من بعد
 لا يفيد التأييد لا صراحة ولا دلالة **قوله** وهو قوله عليه السلام يكثركم آه
 قال شمس الاثمة السرخسي وماروى من قوله صلى الله عليه وسلم فاعرضوه على
 كتاب الله تعالى فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف
 لكتاب الله تعالى فان في الكتاب فرضية اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه
 مقيد ابان لا يكون مخالفا لكتاب الله تعالى ولئن ثبت فالمراد باخبار الاحاد لا المسموع
 من فيه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما يدل عليه حيث قال اذا روى
 لكم ولم يقل اذا سمعتم ونحن نقول ان خبر الواحد لا ينسخ به الكتاب لعدم ثبوته
 قطعاً على ان التعارض اذا جهل التاريخ بينهما هذا اقول ولهذا السر منع ابو بكر
 الصديق رضي الله عنه فاطمة الزهري رضي الله عنها عن ميراث رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وتمسك فيه بما سمعه منه صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لانثرت
 ولا نورث وما تركناه صدقة مع انه يخالف عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
 الاية لانه قطعي بالنسبة اليه لسماعه من في رسول الله عليه السلام فيجوز نسخ الكتاب
 به ولم ترض به فاطمة رضي الله عنها واستمرت على طلب الميراث لان الخبر لم
 يبلغها الا برواية الواحد فيكون ظنياعن هاوعند كل من لم يسمعه من في رسول الله
 عليه السلام ولم يبلغه بالتواتر فلا يجوز نسخ الكتاب به فلم يكن ذلك قادحاً في جلالة
 احد منهما ولا مورثاً للنقيصة فيهما وقال القاضي ابو زيد الديبوسي رحمه الله

لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الامن طريق الزيادة وهو كلام منظور فيه
 فتدبر ﴿ قوله ﴾ ان يكون النسخ يعني موجه ﴿ قوله ﴾ واما المنسوخ اى
 من الكتاب على ما فصله في الميزان وبينه في الكشف ﴿ قوله ﴾ وقد يرفعان آه
 بمعنى انه لا يبقى عالم به في دار التكليف لا بمعنى انه يرفع عن الواقع بعد ثبوته
 فلا يرد انه لا يلزم من موت العلماء او الانساء انتفاء الحكم وارتفاعه ولا انتفاء العلم به
 بالهوت لانه يقوم بالروح وهو لا يفنى ولعل احوال البحث الى العلماء لتحصيل الوثوق
 لا لورود الاعتراض والشبهة ﴿ قوله ﴾ فلا تنسى الا ما شاء الله آهيد على جوار الانساء
 في القران والاحلال الاستثناء عن الفائتة وكذا قول تعالى او ننسها وعن عائشة رضى الله
 عنها كان فيما انزل عشر رضعات حر مات فنسخن بخمس وروى ان سورة الاعزاب
 كانت تعد لسورة البقرة وقال الحسن رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتى قرانا
 ثم نسيه فلم يكن شيئا وانما ذلك في حياته عليه السلام واما بعد وفاته فلا خلافا
 للملاحدة وبعض الروافض وهو باطل لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر واناله
 لحافظون اى عن الضياع في الدنيا ﴿ قوله ﴾ بناء على انه لا يقول بمفهوم آه
 ونسبة ابن الحاجب ذلك الى الحنفية سهو والاعتد ارعنه بانه مبنى على ما علم من
 عادته من الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى مردود لانه لم يسكت
 بل حكم بانه عند الحنفية رحمه الله نسخ وبانه على التقدير بانه لو قال بالمفهوم
 لكان رفعه نسخا عند بعيد والوجه ان يقال ان مفهوم المخالفة في العدم مما يقوله
 بعض الاكابر من الحنفية كابي جعفر الطحاوى وابي بكر الرازى وصاحب الهداية
 وغيرهم ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعى اه قال في الكشف اتفق العلماء على ان الزيادة
 على النص ان كانت عبادة مستقلة بنسخها كزيادة وجوب الصوم او الزكاة
 بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من
 من غير تغيير الاول واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متاخرا عن المزيد
 عليه تاخر ايجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط
 الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزاني مع اتفاقهم
 على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورود

رد الشهادۃ فی حد القذف مقارنا بالجلد فذهب عامة العراقيين من مشايخنا و اكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا معنی وان كان بياضا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا تكون نسخا و اليه ذهب ابو علي الجبائي و ابو هاشم و جماعة من المتكلمين **قوله** و قيل نسخ ان غيرت آه و اليه ذهب الغزالي و عبد الجبار الهمداني لكن في الكشف ان من هبهما ان زيادة ركعة على ركعتين نسخ بخلاف زيادة التغريب في حد الزاني وعشرين في حد القاذف على الثمانين وفي معتمد الاصول و الاحكام و غيرهما ان من ذهب القاضي عبد الجبار ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيدي عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيدي عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجز و لزم استينافه كانت نسخا وان كان الفعل بعد الزيادة يصح و لا يلزم استينافه و انما يجب ضم شيء آخر اليه لم تكن نسخا و اواخرنا الله بين الواجبين لكن زيادة ثالث نسخا لحرمة ترك الفعلين السابقين وقبحه و قال الغزالي ليس اتصال العشرين بالثمانين كاتصال الركعة لان الثمانين بقي وجوبها و اجزاؤها عن نفسها بخلاف الصلوة فان الركعة الواحدة لو لم توجد لم تكن للركعتين اثر اصلا بل يكون كالعدم و نقل عن الشيخ ابي الحسن الكرخي و ابي عبد الله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المزيدي عليه في المستقبل كزيادة التغريب على الجلد وعشرين على حد القاذف كانت نسخا فانها توجب تغيير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان تكن مغيرة كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ لا تكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا تكون الزيادة مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل تكون مقررة له **قوله** فانه فسر أه قيل ينبغي ان يكون بلاغظ المبنى للمفعول فان ابن الحاجب انما فسر تغيير الاصل بان يصير وجود المزيدي عليه بمنزلة العدم فيكون المثال الثاني مستقيما اذا لثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد وكذا الثالث لان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرم ما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما و ردبانه لا فرق بين التفسيرين لانه لا يمكن ان يكون كالعدم الا بان لا يكون الاصل معتبرا في الحكم وان وجب ولا يكون غير معتبر

الابوجوب الاعادة والاستينافى ان لم يوت مع الزيادة على ان الزيادة شرط
 منفصل كالطهارة في الطواف ليست بنسخ عندهم ويجب الاستينافى بدونه
 والقول بان الثمانين بقى وجوبها واجزأوها عن نفسها مردودا لا وجوب للثمانين
 على تقدير الزيادة فلا جزأ لها عن نفسها لان الواجب على هذا التقدير هو
 المائة ولو سلم فوجوب الركعتين واجزأوها عن نفسها باق على تقدير الاتيان
 بالركعة الثالثة على الاتصال وانما الفرق بينهما في جواز الفصل وعدمه
 قوله ﴿ كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة آه كما ان المثالين الاخيرين
 لا يستقيمان من جهة عدم صدق التعريف وطبق التفسير فقد عرفت ان هذا
 القول هو مذهب القاضى عبد الجبار الهمداني وان زيادة عشرين على
 الثمانين ليس من قبيل النسخ عنده وان زيادة فعل ثالث بعد التخيير
 بين فعلين وان كانت نسخا لكن لا من حيث دخولها في ضابطة تغيير الاصل كما
 سبق فظهور ان ابن الحاجب رحمه الله غلط في هذا المقام مرتين فبه المصنف على
 احدهما دون الاخر ﴿ قوله ﴿ وقيل القائل الغزالي حيث قال ان اتصلت
 الزيادة المزيد عليه اتصال اتحاد بحيث يكونان جزئين الامر واحد واحترز به
 عن الشرط كالطهارة في الطواف لانه من قبيل التخصيص عنده لا النسخ
 ﴿ قوله ﴿ بالتخيير في اثنين قيل علمه معنى ذلك وجوب احدهما لا بعينه وهو
 ليس بهر تففع والهر تففع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلى
 فلا يكون رفعه نسخا قال السيد الشريف هذا ممنوع لان وجوب احدهما غير وجوب
 احدهما ولا شك ان الاجزأ يرتفع بالثاني ﴿ قوله ﴿ فترفع اجزأ الاصل آه قيل
 عليه معنى الاجزأ امتثال الامر او الخروج عن العهدة دفع وجوب القضاء وذلك
 ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم
 توقفه على شىء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى فالأولى ان يقال انه
 نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وقد اجيب عنه بان الاجزأ وان لم يكن من
 الاحكام الخمسة التكليفية لكنه حكم شرعى وضعى على ما عرفت في محله ﴿ قوله ﴿ المطلق
 يجرى على اطلاقه آه حاصله ان المطلق يدل على الجواز بما يطلق عليه الاسم
 اهو هو كالعام بدلا والتقييد ينفيه فيرفع حكما شرعيا قيل عليه ان اراد ان التقييد

يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة
 وأن أراد بحسب عدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا ورد بان النص المطلق
 كان يقتضى الاجزاء بدون القيد فان كان القيد رافعا لذلك الاجزاء ولو بمفهوم
 المخالفة كان ناسخا وان يكن رافعا لم يكن زيادة اصلا وهذا لا يكون قولاً بمفهوم
 المخالفة وبان القيد يستلزم ارتفاع اجزاء المطلق من حيث هو مطلق وهو حكم
 شرعى لكن ارتفاعه انما يلزم من دلالة القيد على ايجابه لانه يقتضى رفع الاجزاء به
 بدلالة لفظه امكن قولاً بمفهوم المخالفة هذا قوله ﴿ قالوا حرمة أه قال ابو الحسن ﴾
 البصرى فى كتاب المعتمد ان النظر فى هذه المسئلة يعنى فى الزيادة على نص
 يتعلق بامور ثلاثة احدها الزيادة على النص تقتضى زوال شىء لا محالة واقله
 زوال عدمها الذى كان ثابتا وثانيها ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا
 وكانت الزيادة متراخية سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة
 الاصلية لا تسمى نسخا وثالثها الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر
 الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز
 ان يكون ناسخا لدليل حكم الزائل جاز اثبات الزيادة والا فلا وخرج عليه الفروع
 فقال زيادة التغريب لا تزيل الانفى وجوب ما زاد على المائة وهذا النفى غير
 معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفيا ولا اثباتا بل هو معلوم
 بالعقل بالبراءة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزية كونها كمال الحد وحصول
 الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلمات تابع لنفى وجوب الزيادة ولما كان
 نفى الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت
 خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلوزيد فيها
 شىء اخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز
 اثباته بخبر الواحد والقياس فكنا ههنا فاما لو قال الله تعالى المائة وحدها كمال الجلب
 وانها وحدها مجزية فلا يقبل فى الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفى الزيادة
 يثبت بدليل شرعى وحاصله ان كلية الحد فيها ليست بحكم شرعى فلا يكون رفعها
 نسخا واجاب عنه صاحب الميزان بانه لا نسام انه ليس بحكم شرعى لان حكم الشرع

ما لا يثبت إلا بالشرح وتقدير الحد لا يعرف إلا بالشرح فكان شرعيًا ولأن الجلب
 متى كان واجبا ثم جازى نص التغريب متراخيا يكون النبي صلى الله عليه وسلم ساكتا
 عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما
 شرعيا بل لالة السكوة فاذا جاء خبر الواحد بإيجاب التغريب كان نسخ الحكم شرعي
 وهو وجوب انتفاء التغريب لسكوته ولو أمر صاحب الشرع نضا فقال اجلبو
 ولا تغربو وعرف ذلك قطعا وجاء خبر الواحد في إيجاب التغريب ليس يكون
 فسخا فكأن هذا ولكن يلزم عليه إيجاب عبادة بعد أخرى فإن سكوته صلى الله
 عليه وسلم بعد إيجاب عبادة يدل على أن غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو نص
 عليه ثم إيجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس والاجماع فيجوز ههنا أيضا
 وإجاب غيره بأن زيادة النفي نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي
 معلوم ثبوته في الشرع بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ
 لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ورد في الشرع في الفرائض المقدرة
 تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة على عبادة فانها لا تقتضي تغيير
 حكم مقصود ﴿ قوله ﴾ لو كان الأمر كما توهم من كون التوقف على عدم الخلف
 موجبا لكون الحكم غير شرعي ﴿ قوله ﴾ لم يكن شيئا لأن الوجوب وحرمة
 التارك يمتنى على عدم الخلف واعتراض عليه بان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب
 غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معاني شخص واحد فيكون فرضية
 الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وبأنه
 لا معنى لتوقف حرمة الربا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن أين يلزم
 نفي الحكم الشرعي على تقدير أن لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا
 وإجاب عنه السيد الشريف قدس سره بأن المراد بالخلف عن الشيء ماسد
 مسد ونزل منزلته في أداء التكليف ويكون وجوبهما مثلا على التخيير في شيء كهافي
 خصال الكفارة فلا يخفى أن ثبوت الخلف على هذا التقدير ينافي الوجوب العيني ولهذا
 لا يجتمعان في شخص واحد وقول المصنف رحمه الله لم يكن شيئا من الأحكام حكما شرعيا
 مبالغة وتهويل في رد الخصم والزأمة كما هو دأب المناظرة أو عام خص من البعض

من النواقض فنظير ايجاب عبادة بعد عبادة واما تكميل الوهر بالحلاوة فيثبت عندنا بقوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض ^{وبدل} لا تُلْ اُخْر عُرِفَتْ في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد في شيء ^{قوله} على سبيل الغرضية فلا يرد ايجاب قراءة الفاتحة في الصلوة وتعد يل الاركان في الركوع والسجود والقومة والجلسة وانما لم نوجب التفریب لغرابة في حديثه مع عموم البلوى والتغريض على الفساد فان قيل اذا اقتصر المصلى على الفاتحة تكون فرضا ولا قائل بالفصل واجيب بانه يقع فرضا ما اتى به منها ومن غيرها والكلام انما هو في شرعيته فرضا فان قيل يلزم ان يكون قرائتها فرضا واجبا معا وهما متنافيان لان الفرض ثابت بقاطع والواجب بظني اجيب بانه لا مانع من تغاير الحثيتين فان افتراضها من حيث كونها قرائنا ووجوبها من حيث كونها فاتحة على الخصوص ^{قوله} بل هو شرط المصلوة يعني انه لما لم تكن عبادة مقصودة لا يتصور ان يترتب عليها الثواب والاثم بهما تلك قيل وعلى هذا ينبغي وجوب النية والترتيب في الوضوء اذا كانت القصص القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما وان لم ياتم تاركهما ولا يخفى عليك انه ليس بمعنى الوجوب الشرعي ^{قوله} بمعنى انه ياتم آه قيل عليه لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلى اثما باعتبار ترك النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلاته كما في ترك الفاتحة وعينئذ لا يلزم النسخ واجيب عنه بانه مما لا نظير له في الشرع فان المفهوم من وجوب شيء في شيء ان يكون تاركه فيه اثما بالنظر اليه لا بالنظر الى الغير وقوله كما في ترك الفاتحة قياس مع الفارق فان وجوبها في المصلوة وتركها فيها اثم لا في غيرها ^{قوله} الصلوة هي الاصل والقول بان الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو الزيد عليه الذي يرفع الزيادة صحة اجزائه غير مناسب لان مراد المصنف رحمه الله الاصل بالنسبة الى الوضوء ^{قوله} لم يجعل تلك اى واجبات ياتم تاركها في الوضوء قيل عليه لا خفاء في ان غسل

المرفق والكذب ومسح مقدار الربع من الرأس واجب بمعنى انه لازم بدليل
 ظني واثبت خبير بانه فرض عملي وعلى رُعم المجتهد والفرق ان الواجب في شيء
 لا ينتفى ذلك الشيء بانه فائته بخلاف الفرض العملي فانه ينتفى بانه فائته في رُعم
 المجتهد وان لم ينتفى قطعا ﴿ قوله ﴾ اصله ثابت اقتباس لطيف بتفسير يسير
 وحذف هفيف مع لطف الابهام فان اباحنيقة الامام اسم ابيه ثابت كما ان اصول مذهبه
 ثابتة محكمة وفروع فقهه عالية مشتهرة ﴿ قوله ﴾ حال المتكلم اي الذي يتوقع
 منه التكلم ﴿ قوله ﴾ لخالها اي الاجازة المشعرة بالرغبة في الزواج ﴿ قوله ﴾
 والثالث قيل عليه الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني ورد بان سكوت
 مع امتناعه شرعيا لا الرضا او مع وجوده عرفا عند الرضا وليس فيما نحن فيه شيء
 منيا وكيف وربما سكوت الولي لفرط الغيظ او للتأمل في صلاحيته لا اذن فياذن
 وكذا سكوت الشفيع ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعي رحمه الله المائة عجملة يعني ليس
 عطف الدرهم تفسير الهال ان مبني العطف على التغاير ومبني التفسير على الاتحاد
 على ما قيل ولا يخفى ضعفه لان المغايرة بين المائة والواحدة لا تتغير بكون المائة
 من الدراهم والالكان القول على ما تقرر درهم خطأ لما فيه من عدم جواز العطف
 ﴿ قوله ﴾ بضرورة الكلام اي ضرورة طول وهجته ﴿ قوله ﴾ حذف المعطوف
 عليه اي تميزه اعام ان المعطوف اذا كان عددا فلا خلاف في انه تفسير للمعطوف عليه
 وبيان له ولا اذا لم يكن عددا ولا مقدرا بالعدد نحو مائة وثوب او عبد في انه لا
 يكون بيانا وتفسيرا له وانما الخلاف في صورة كونه غير عدد لكنه مقدر به او
 بالوزن نحوه على مائة درهم او قفيز حنطة فانه بيان عندنا للتعارف على السكوت
 عن مميز عدد عطف عليه الاثمان او المقادير خلافا للشافعي واستدل المصنف
 عليه بوجهين وهو ظاهر في الكتاب ﴿ قوله ﴾ على انه لا يثبتان في الذمة دليل
 آخر في الباب وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ على لان موجب
 الثبوت في الذمة ومثلها لا يثبت في الذمة الا ان يكون في السلم فانه يجوز في مثل
 الثوب لضرورة حاجة المفا ليس الى راس المال دون العبد لعدم العلم بقدره
 وصفته خلافا للشافعي رحمه الله فلا يرتكب الا عند التصريح به كالمعطوف دون

المعطوف عليه ﴿ قوله ﴾ قياسا على العدد ^ب لا يقال المفسر فيه مهيئ المعطوف
لأنفسه فكيف يستقيم القياس عليه ^ب لأننا نقول بل نفسه بمعنى أن المعطوف عليه
يكون من جنس المعطوف درهما ودينارا أو غيرها قيل عليه اللغة لا تثبت بالقياس
وإن أريد ابتنا الحكم على القياس الشرعي فلا يكون مما نحن فيه من بيان الضرورة
وأنت خبير بأنه من باب حمل النظر على النظر وليس من باب القياس في
شيء ومراد المصنف المعنى اللغوي وبيان المناسبة ﴿ قوله ﴾ والجامع كونهما
مقدرين قد عرفت أن هذا بيان المناسبة ووقع التعارف في نظيره وليس
بيان العلة المشتركة بين الأصل والفرع التي يبتنى عليها القياس الفقهي فلا يرد
أننا نسلم أن العلة ذلك بل هي كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف
والمعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة أثواب بخلاف مائة
ودرهم إذ لا إبهام في المعطوف فلا يحتاج إلى التفسير ﴿ قوله ﴾ الإجماع لغة العزم
والاتفاق يقال أجمع فلان على كذا أي عزم وأجمعوا أي اتفقوا والمعنى الثاني أنسب
بالمعنى المختار الشرعي والظاهر أن معناه الأصلي هو العزم ويلزمه الاتفاق إذا
صدر عن الجماعة والا فلا دليل على الاشتراك اللفظي ﴿ قوله ﴾ اتفاق أمة محمد
صلى الله عليه وسلم باشتراكهم في القول أو العمل على سبيل منع الخلو وهذا التعريف
يفيد أن الإجماع لا يتصور من واحد وإن ذهب البعض إلى أن قوله يكون حجة
فيما لم يبق غيره من المجتهدين ولا من العوام وأمثالهم من أهل الكلام ولا يدخل
فيه اتفاق من دون الجميع ولا اتفاق الأمم السالفة مطلقا وغيرهم ولا في العقليات
من جنس المعتقدات أو غيرها مما لا يتطرق إليه حكم ناجز ولا يتعلق به تكليف
بل الواجب في الأول إثبات ما أثبتته القاطع ونفى ما نفيه والسكوت عما عداه وعدم
التجاوز عن حد الدلالة في معناه وفي الثاني توكيده إلى البرهان والكون معاين
ما كان فيما يتوهم من انتقاضه باتفاق الفلاسفة على قدم العالم محض سفسطة إذ لو
صح ذلك فاتفقهم عليه غير مستند إلى حديث أو قياس فقهي مستنبط لأن الإجماع
لا بد له من سند شرعي لا يتعد عنهما هذا ﴿ قوله ﴾ في عصر أي في عصر
ما أي عصر كان بعد عصر النبوة ﴿ قوله ﴾ حكم شرعي أي فرع ما خوذ من

الشرع باصله المنصوص عليه او بالقياس المستنبط منه والا فلا استناد للعقائد على الاجماع وحجيتها فانه لا يتصور فيه ولا يفيد على ما هو المذهب المختار عند الحنفية لان سننهم ان كان قطعيا كالقران والسنة المتواترة فلا يثبت الحكم الا به ولا يضاف الا اليه ومن المستحيل تحصيل الحاصل لاثبت التحصيل وان كان ظنيا فلا يصور انعقاد الاجماع لان الاجماع ليس شيئا مقصود التحصيل بنفسه بالنسبة لشرعوا ولم يزد به التكليف اصلا بل انما يحصل شيئا فشيئا بتعاقب اراء الاحاد وتوارد اذهانهم وتشارك افهامهم في عادية متجددة ليس فيها من الشارع حكم بالاضطرار على العمل به وليس هذا في باب العقائد ثم لا يمكن وقوعه فيه وحصول اعتقادهم به اذ لابد فيه من قاطع واتباع الظن فيه غير سايف هذا فما قيل العقلي قد يكون ظنيا فبا لاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة ليس بشيء لما عرفت ان الاجماع ليس مقصود الحصول بنفسه وانما هو من ضرورات وجوب العمل بما ر متجدد يتعلق به حكم ناجز من العمل او التزك يحصل بتوارد الاراء للعمل به شيئا فشيئا وتعاور الظنون به واحد بعد واحد لا يجري في العقائد ﴿ قوله ﴾ وبعضهم وهو ابن الحاجب ومن يحذو حذوه حتى يجب عندهم اتباع اراء المجتهدين في امر الخروب وتدبير العساكر وحفظ الدروب واعترض عليه بان المخالف فيه ان اثم به فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب ورد بانه ليس شرعا بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع ونقض باصول العقائد فانها يات ثم تار كها مع عدم كونه شرعا بهذا المعنى ونحن نقول حجية الاجماع انه اهي في الاحكام الشرعية وهي المسائل الفرعية ولا يجري حكم الاجماع في غيرها لان ثبوت العقائد به غير متصور ولا معنى له في غيرها من قح المعقولات مثل ان الذئب اقوى او الضبع وان النيل الطف ماء او الفرات ونحو ذلك مما لا تكليف فيه اصلا ﴿ قوله ﴾ فالاجماع عليه يكون اخبارا ومن هذا القبيل اجماهم على امر لغوي بان الواو للجمع المطلق والفاء للتعقيب واللام للتمارين اذ ليس ثبوت هذه الاحكام باجماع اهل العربية بل بتواتر النقل عن اهل اللغة ﴿ قوله ﴾ فاجماهم على ذلك من حيث اه قيل عليه الحسى الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من

نصوصه فيفيد الاجماع قطعيتها واثبت خبير بان ذلك لا يعتبر من حيث انه
اجماع بل من حيث التواتر بكثرة الروايات من المخبر الذي يقف على المغيبات
فلا يكون من قسم الاجماع فانه ان ورد به نص قاطع فهو ثابت من غير احتياج
الى الاجماع والافليس للاجتهاد فيه مساع وان وقع فيحمل على السماع وايضا يلزم
منه ان يكون كل حكم ثبت بخبر الواحد مجمعا عليه ﴿ قوله ﴾ في امور ستة ذكرها
المصنف رحمه الله فيها بعد مرتبة على تفصيله وهي ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه
وهو السند وناقله ولعل اقحام كلمة في مبنى على ارادة الجنس فكانه قال والابحاث
ههنا في امور البحث الاول لاقضاءه سبق متعمد ديكرن عبارة عن واحد منه ولا
ريب ان الواحد من الامور ليس في ركن الاجماع بل عينه ﴿ قوله ﴾ ضرب امرأة
في الكشف وغيره ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال
وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها عن ذلك فاملصت من هيبته اى اسقطت الجنين
فشاور الصحابة رضي الله عنهم في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما انت موءدب
وما اردت الا الخير وعلى رضي الله عنه في القوم ساكت فقال ما تقول يا ابا الحسن
فقال ان كان هذا جرمنا يوم فقد اخطاوا وان قاربواك اى طلبوا قربتك فقد
عشواك اى خانواك ارى عليك الغرة فقال انت صد بقي فقد استجاز على رضي الله
عنه السكوت مع اضرار الخلاف ولم يجعل عمر رضي الله عنه سكوتهم دليلا لئلا يوافقوا
حتى استنطقه ﴿ قوله ﴾ وغيره من الاسباب مثل تصويب جميع المجتهدين واستقرار
الخلاف بين ائمة الدين فان افتاء الحنفى بما يوافق مذهبهم عند اشافعى المذهب
لا يدل على رضا الشافعى لان مذاهب العلماء قد تقررت
وصارت معلومة ﴿ قوله ﴾ ولما كان الحكم عنده اى عند الساكت لان السكوت
بعد وصول الحادثة وجوب الفتوى فيها مع عدم التسليم يكون فسقا وامتناعا عن
اظهار الحق وتركا للواجب عليه احتشاما للغيره وعذالة المجتهدين مانعة عنه
ولا يتهمون به ولا سيما الصحابة فانه يظهر من صفارهم الرد على كبارهم وقبول
الكبار منهم ﴿ قوله ﴾ وعدم الغرم عليه كان حسنا هذا التاويل يرد ما اشتمل
عليه الواقعة من التفصيل على ما في الكشف ولذلك سلمه ﴿ قوله ﴾ واحد في الدرة

غير صحيح أه لأن عمر رضى الله عنه كان يدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة
 فيقدمه لفظانته وقوة ذهنه وينظرون ولا يهابون احدا في اظهار الحق لانهم كانوا
 يعتقدون قبول الحق ويعدون اظهاره نصحا والسكوة عشا والمناظرة
 في مسئلة العول مشهورة بينهم فمن المستبعد ان يكون ابن عباس رضى الله
 عنهما لم يخبره بقوله مهابة وقد اشار اليه باشياء فقبلها منه واستحسنها وكان
 يقول غص بالغواص سنسنه اعرفها من احزم يعنى انه شبه العباس رضى الله عنه في رايه
 ودهائه **قوله** وكان عمر الي بن للحق ومن لينه وانقياده له كان يقول لا خير
 فيكم ما لم تقولوا ولا خير في ما لم اسمع ويقول رحم الله امرأ اهدى الى عيوب الحمد
 لله الذي جعلنى بين قوم اذاز غت عن الحق قومونى ولما نهى عن المغالاة
 في المهر في خطبته قالت امرأة يقول الله عز وجل في كتابه واتيمم احد يهن قنطارا
 افتمنعنا عن ما اعطانا الله فقال امرأة فاصمت رجلا فخصمته وفي رواية انه بكى
 وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت ولما عزم رضى الله عنه على
 جلد حامل قال معاذ ان جعل الله لكم على ظهرها سبيلا فلم يجعل على ما فى بطنها
 سبيلا فترك وقال لولا معاذ لهلك عمر وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى والسابقون
 الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان بالواو في قوله
 والذين وكان يقرأه وبغير واو قال من اقرأك قال ابى رضى الله عنه فدعا فقال
 اقرانيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وانك لتبلغ القرظ بالنفخ فقال صدقت وان
 شئت قلت شهدنا وغبتم ونصرنا وخذلتهم واوينا وطردهم فكيف يستقيم لابن
 عباس رضى الله عنهما ان يمتنع عن اظهار قوله وابلا حجة مهابة له **قوله**
 ولما شرطنا مضى مدة التامل لم يرد الشبهة قيل عليه نعم لكنه لا يدفع احتمال كون
 السكوت لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف ونحو ذلك والجواب ان التصويب
 والاستقرار لا يمنع عن المباحثة وطلب الكشف عن ما غشه لا بطريق الانكار
 على العادة الجارية في مباحثة المجتهدين في طلب الحق كما في مسئلة الجد والاخوة
 والعول ودية الجنين مع انه لم يكن فيهم من يعتقد ذلك على ما عرف في موضعه
 ثم ان المصوب وان اعتقد ان كل مجتهد مصيب لكنه لا يرضى غير ما يراه مذموبا

لنفسه ولا ان ياخذ به غيره **قوله** **﴿** اختلفوا في علة الربا **﴾** علم ان علة الربا
بمعنى الباعث الداعي على تحريره عندنا هي قصد صيانة حقوق الناس وحفظ
اموالهم وقولهم انه القدر مع الجنس فهو بمعنى المعرفي للحكم فان الكيل
والوزن يعرف المماثلة فيعرف الجواز وعدمها وعند الشافعي رحمه الله في قوله
الجديد هي الثمنية في النقدين والطعم في الاربعة والتجانس شرط عمل العلة
والمساواة مخلص من الحرمة التي هي الاصل عندهم وفي قوله القديم الطعم مع
الكيل او الوزن وعند مالك رحمه الله الادخار والاقتيات وظهور قصد الصيانة
من ايجاب المماثلة والتغايض في الحديث الصحيح من قوله عليه السلام الذهب
بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر
والمالح مثلاً بمثل سوء ايسوا يد ابيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف
شئتم اذا كان يد ابيد اخرجه مسلم واصحاب السنن الاربعة عن عباد بن الصامت رضي
الله عنه ومثله اظهر من ان يخفى على من له ادنى فضلا عن فقيه فن لبيب اروع وعن
محمد رحمه الله كل شئى حرم في الكثير منه فالقليل منه كذا وانما يجوز بيع عبد بعبد
لفرط التفاوت وخفاء مقدار الفضل ومحل في افراد بنى ادم مع وقوع الضرورة
الداعية عليه في ذلك كما قال * شعر * ولم ار امثال الرجال تفاوتوا * الى الفضل
حتى عد النى بواحد * وكذا البهايم فان فيها من الموءنة ما يمنع عن الاحتباس مع عدم
مقياس معرف وضع لضبط امثال ذلك والنقد ان قيم الاشياء واصول الاثمان كانها الحاكم
القاضى المتوسط بين الاعيان المتنافرة المتباعدة وما سواها من المقدرات من
ضرورات المعيشة وحفظ الحيوة والارتقاء يدعو الى الاحتباس وتضييق الحوايج على الناس
والله سبحانه خلق كل شئى لانتفاع الخلق وام يخصه لزيد ولا لغيره ولا لغيرهما
فانه ملكه وكل الناس عبادته فرخص لهم في الانتفاع والتمتع بها ومنعهم عن اختطاف
ما سبق يد غيره اليه واهل البيع لا يضطر الخلق اليه لاحتياجهم الى اعيان كثيرة في
مساكنهم ومطاعمهم وملابسهم ومراكبهم وجملة هوايجهم ومن حكمته سبحانه
خلق الدراهم والدينار نيرانا نيرة حاكمة بين الاعيان ومقومة للاموال ومعرفة للمراتب
وعلامه للمقادير وما حجب ان لا منفعة في ذاتها ولا غرض في اعيانها ولكن يضطر

الخلق اليهما عند عجزهم عما يحتاجون اليه ويملكون ما يستغنون عنه فاعتبر ذلك
 عمن يملك الخنطة ويحتاج الى مركوب او بالعكس فلا بد بينهما من معاوضة لا بد
 من تقدير العوض اذ لا يبدل هذا امتاعه بكل مقدار من هذا ولا مناسبة بينهما في
 الوزن والصورة فلا يدري ان الخنطة بمساوتي المركوب وربما لا يرضى صاحبها
 بالمركوب مثلاً ولا صاحب الدابة بالخنطة فهو معذور في بيعه بنقد ليحصل النقد
 ويتوصل به الى مقصوده وما يرضاه فانه وسيلة الى الغير ولا غرض صحيح في عينه
 ويقع من الاموال موضع الحرف من الكلام جاء لمعنى في غيره وموقع المرات
 من الالوان فيتموسط بينهما فيقال هذه الخنطة تساوي مائة والمركوب مائة فيعرف
 تساويها وكذلك شأن جملة الاموال فوضعه لذلك دون غيره فمن كان معه نقود
 وعامل بهام مقصودة كان غرضه جمعها ويتخذ غاية لعله فيبقى النقد مقيماً ينزل
 منزلة المكنور ويكون كتمديد الحماكم وحبس القاضي والبريد والموصل الى الغير
 ومن اتخذ منها الاواني وغير ذلك كان كمن استخدم القاضي في الكنسى والحياكة
 والاختطاب وغيرها من الاعمال التي يقوم بها اداني الناس فيكون ظاهراً ووضعا للشي
 في غير موضعه واهمالاً للحكمة وايضاً علة لفطرة التي فطر الله عليها ذلك لان الخنف
 والحديد والرصاص والنحاس ينوب مناب الذهب والفضة في حفظ المايعات
 عن ان يتبددوا وانما الاواني لذلك ولا يكفي الخنف والحديد لما هو المقصود الذي
 اريد من النقود فمن اتجر في عينها فقد اتخذها مقصودة على خلاف خلق
 الله سبحانه والحكمة فيه فيكون كفران النعمة واضاعة حقوق العباد بحبسه وهذا سر
 تحريم الربا والحكمة فيه ومن لم ينكشف له هذا بعين البصيرة كشفته الترجمة
 الالهية كما قال الله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل
 الله فبشرهم بعذاب اليم وقال النبي صلى الله عليه وسلم من شرب من انية ذهب
 او فضة فكانها يجرجر في بطنه نار جهنم فسد الشارع طريقه بتحريمه الايداييد
 مثلاً بمثل ورخص في سائر الاجناس فان من له ثوب لا يقدر ان يشتري به طعاماً
 او دابة اذ ربما لا يرضى صاحب الطعام والدابة بالثوب فهو معذور في بيعه
 بنقد ليحصل النقد فيتوصل به الى مقصوده فانها وسيلة الى الغير وانما جاز بيع

أحد النقادين بالآخر لمخالفتهما أو تفاوت مقدارهما كثرة وقلة فيفرق في الحاجات
 قليلا قليلا ففي المنع عنه ما يشوش المقصود وأما مما ثلثا فمن حيث أنه لا يرغب
 فيه عاقل ولا يشتغل به تاجر فإنه عبث يجري مجرى وضع الدرهم على الأرض
 وأخذته عبثا ولم يمنع صاحب الجيد لأنه لا يرضى بمثله من الردي فلا يخاف في
 ذلك على العقلاء وكذا الأطعمة وسائر الأعيان خلقت لتغذي بها أو يتداوى أو
 ينتفع في غير ذلك بها فلا ينبغي أن تصرف عن جهتها فإن فتح باب المعاملة فيها
 لأعلى هذا الوجه توجب تقييدها ويمنع عن الانتفاع بها فينبغي أن يخرج عن
 المستغنى عنها ولهذا لعن الله المحتركون وورد فيه الوعيد والتشديد فانظر
 حسن وضع الشريعة ومواضعها الحكمة الإلهية حيث منع الاتجار فيهما بدون
 المماثلة لافي الجواهر الغالية القيمة مع غلوها لكونهما قيم الأشياء وأصول الأثمان
 والحاكم المتوسط بين الأعيان وما سواه من المقدرات من ضرورات المعيشة
 وحفظ الحيوة وقد أوردنا هذا الكلام تشوقا له وإن لم يكن هذا التعميل مقتضى
 المقام والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب ﴿ قوله ﴾ في العيوب
 الخمسة في مذهب الشافعي رحمه الله هي الحب والعنة في الزوج والرتق والقرن
 في المرأة والجناب والبرص فيهما وقيل المشهور من مذهبه فيه ستة سادسها
 البوق هو بياض رقيق يعترى البشرة لسوء المزاج إلى البرودة وغلبة البلغم على
 الدم ويعترى الجلد السواد لمخالطة الهرة السوداء على الدم وفيها سوى ما
 ذكر البخر وهو نتن الفم والرتق امرأة لا يمكن جماعها والقرن عظم في فرجها وفي
 الهداية والكافي والمحيط وغيرها أن المرأة تتخير في عيوب الزوج لا هو فيها عند
 محمد رحمه الله ﴿ قوله ﴾ وعند البعض غسل الأعضاء القائل بوجوب الوضوء
 هو أبو حنيفة رحمه الله وأصحابه ولا يخفى أن غسل المخرج واجب عندهم فكيف
 يصح أن يقال إن شمول الوجود قول ثالث لم يقل به أحد فإن المراد منه
 وجوب غسل المخرج والوضوء كما أن شمول العدم تركهما جميعا ألهم إلا أن يقال
 الخلاف فيما كان قليلا دون قدر الدرهم ويثبت أن الشافعي يوجبها أيضا ﴿ قوله ﴾
 وقال بعض المتأخرين أنه وسيف الدين الأمدى وتابعه ابن الحاجب رحمه الله

وهو مختار فخر الدين الرازي رحمه الله **قوله** **﴿** والاجاز اذ ليس فيه خرق **﴾**
الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالف من وجه اخر قال
الامدني رحمه الله في الاحكام فان قيل كل من القولين لا غير قائل بالتفصيل فهو
قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا
لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيه قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان
على نفى التفصيل فالقول بالتفصيل خرق لاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول
بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان
بنفى التفصيل لما جاز القول به فان قيل نفى التفصيل تخطية كل من الفريقين في
بعض ما ذهب اليه وهي تخطية الامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطيه كل من الفريقين
فيما اتفقوا عليه لا تخطية كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل
وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث
يصالح الزام الخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه هذا وهو بيان حسن
قوله **﴿** ان كان يكون اي الوجوب ان كان ثابتا في الضمار يكون **﴾**
ثابتا في الحل **قوله** **﴿** ان القول الثالث مستلزم قيل عليه ثبوت احد
الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج مع الابوين او الزوجة غير مسلم لصديق
لا شيء من الشمولين بجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض وقد قال شريح
القاضي ومن تابعه بثلاث الكل في زوجة وابوين دون الزوج ومحمد بن سريين
في زوج وابوين دون الزوجة وكلاهما من اعيان التابعين وكذا لاجماع بشمول الوجود
ولاشمول عدم في الامثلة الباقية واجيب بان القول ان للام ثلث الكل في المسئلتين شمول
والقول بان لها ثلث الباقي شمول واذا كان مدعى كل منهما شمول واحد على
التعيين كان منهم اجماعا على ان الحق احدهما لا غير بالضرورة ومن انكره فقد
انكر البديهيات واما ما ذكره من السند فمبذوع بان صدق قولنا لا شيء من
الشمولين بجمع عليه به عزل عن مناقضة احد الشمولين ثابت بالاجماع على
الانفصال الحقيقي بل الذي يناقضه ان يقال لا شيء من الشمول بثابت او كلاهما
ثابت حتى يلزم الاجتماع او الارتفاع فتأمل فيه **﴿** اقول الثالث المعروف
عند ائمة النقل الموثوق بهم كالحافظ ابو عمرو بن عبد البر وغيره ان في هذه

المسئلة ثلثة اقوال فحسب الاول ان اللام مع كل واحد من الزوجين ثلث الباقي من فرضيهما وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وزيد بن ثابت وعامة الصحابة والفقهاء السبعة والائمة الاربعة وجهه ور العلم واصح الروايتين عن علي رضي الله عنه لئلا يلزم تفصيل الانثى على الذكر المساوى لها في الجهة والقرب على خلاف وضع الشرع والثاني ان لهائلث جميع المال في المسئلتين وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وشريح القاضي وداود الظاهري ومختار ابي الحسن محمد بن عبد الله المصري الفرضي المعروف بابن اللبان ومروى عن علي ومعاذ بن جبل وابن سريين اخذ ابعهوم قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث والثالث ان لهائلث الجميع مع المرأة اربعة من اثني عشر وللأب خمسة ولهائلث الباقي مع الزوج لئلا يلزم بخس الأب الى السدس مع توفير حظها ذكره ابن كثير وفخر الدين الرازي في تفسيرهما وجعلوه قول ابن سريين وجعله القرطبي مع ابن عباس رضي الله عنهما فها في التلويح والمسلم وغيرهما من تربييع الاقوال وتعكيس قول ابن سريين غلط **قوله** في الضمار في القاموس ككتاب من المال الذي لا يرجى رجوعه ومن العذاب ما كان ذا تسوين ومن الدين ما كان بلا عجل وقولهم جعل ضمرا وناقصة ضامرة هذا **قوله** ولو كان امر او احدا فليس حكما شرعيا معناه بالاغماض من عدم كونه واحدا حقيقيا وقيل مع ذلك فليست العلة حكما شرعيا بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد تستنبط ورد بان العلية لاحالة من الاحكام الشرعية واثما الخلاف في دخولها في الحكم التكليفي وعدم دخولها بل هو من الحكم الوضعي وبالجملة لما كان القياس من الادلة الشرعية واحدى الاربعة لا يمكن ان يقال ان العلة ليست حكما شرعيا بذلك المعنى وكأنه توهم ان الحكم الشرعي لا يكون الانصاف يحا من الكتاب او السنة وكون اتفاق القولين على نفى الربوافي غير الجنس حكما شرعيا ممنوع بل عزم الربوافية عدم اصلي لاحكم شرعي نعم جواز البيع متفاضلا في غير الجنس حكم شرعي ولكن الكلام ليس فيه **قوله** كجواز النفل دون الفرض في الكعبة اه هذا ليس من هذا الشافعي رحمه الله بل

منه به الجواز مطلقا الا الى الباب اذا كان مفتوحا والعتبة غير مرتفعة ولا ستره
 دونها قدر موزنة الرمل على ما عرف في كتب اصحابه والمصنف رحمه الله صرح
 به في شرح الوقاية وغيره **قوله** **وكبيع الملاقيح** قيل عليه هذا خارج
 عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح **مسئلة** مجمع عليها والبيع بالشرط **مسئلة**
 مختلف فيها لا تتعلق لاحديهما بالآخرى ورد بان **المسئلة** يصدق عليها ان محل
 الحكم اكثر من واحد والاختلاف فيها بان عدم افادة الملك هل يشملها او يقتصر
 على واحد منهما وابو حنيفة رحمه الله قائل بعدم الافادة في بيع الملاقيح وافادته
 في البيع بالشرط والشافعي رحمه الله قائل بعدم افادته فيهما وعدم انفاقيهما على
 عدم الافادة في صورة بعينها وكون **المسئلة** الاولى مجمعا عليها لا يمنع عن دخول
المسئلتين في هذا القسم اذا لم يقدر بان لا يكون شيء من الصورتين مجمعا
 عليه واشتراكهما في النهي عنهما يكفي في تتعلق احديهما بالآخرى ولا يضر
 تفاوتهما بالبطلان والفساد **قوله** **يفيد الملك** عند ابى حنيفة رحمه الله
 اى ملك التصرف دون الرقبة عند اتصال القبض به في المجلس او باذن البائع
 حتى يكون مضمونا لو هلك عندا لمشتري على خلاف فيه وجوب فسخه والا
 فهذا القول غير صحيح لان البيع بالشرط لا يقول ابو حنيفة ولا الشافعي رحمهما
 الله انه يفيد الملك بل هو باطل عندهما الا ان الشافعي رحمه الله استثنى بيع الامة
 فقط استثنى لا لا يحد يث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين في شراء بريرة وتقدم
 للخاص على العام على ما هو منه به وقد اخرج الطبراني في معجمه الاوسط
 في هذا الباب حكاية قال حدثنا عبد الله بن ايوب المقرئ قال حدثنا محمد بن
 سليمان الناهلي قال حدثنا عبد الوارث بن سعيد قال قدمت مكة فوجدت
 بها اباحنيفة وابن ابى ليلى وابن شبرمة فاتيتم اباحنيفة فسالتها عن البيع والشرط
 فقال البيع باطل والشرط باطل ثم اتيت ابن ابى ليلى فسالتها فقال البيع جائز
 والشرط باطل ثم اتيت ابن شبرمة فسالتها فقال البيع جائز والشرط جائز فقلت
 سبحن الله ثلثة من فقهاء العراق اختلفوا في **مسئلة** واحدة فاتيتم اباحنيفة فنكرته
 فقال ما درى ما قال احد ثنى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى

واخرج هذه الحكاية
 ابو سليمان محمد بن
 ابراهيم الخطابي في
 كتاب معالم السنن
 مختصر اقال حدثني
 محمد بن هاشم عن
 عبد الوارث بن
 سعيد واخرجه ابر
 اهيم بن عبد البر
 القزاري في باب بيع
 وشرط ومحمد بن
 الحسن الواسطي عن
 طريقه وغيرهم * منه
 رحمه الله تعالى

الله عليه وسلم انه نهى عن البيع والشرط البيع باطل والشرط باطل ثم اتيت
 ابن ابي ليلى فذكرته فقال ما ادرى ما قال احد ثنى هشام بن عروة عن ابيه عن
 عائشة قالت امرني النبي صلى الله عليه وسلم ان اشترى بريرة على ان يكون
 الولاء لهما اليها البيع جائز والشرط باطل ثم اتيت ابن شبرمة فذكرته فقال ما
 ادرى ما قال احد ثنى مسعر بن كدام عن محارب بن دثار عن جابر رضى الله عنه
 قال بعث من النبي صلى الله عليه وسلم ناقة وشرطت حملها الى المدينة البيع جائز
 والشرط جائز ورواه الحاكم وعبد الحق في احكامه والخطاب وغيرهم وهذه
 ثلاثة مذاهب مستدل عليها والرابع مذهب الشافعي رحمه الله فانه وافق ابي
 حنيفة رحمه الله واستثنى بيع الامة فقط ترجيحاً للخاص وهو حديث عائشة على
 العام وهو حديث عمرو بن شعيب فيما تناوله لان العام ظني الدلالة عنده
 واجاب عما تمسك به ابن شبرمة بان شرط الحملان لم يكن في صلب العقد ونحن
 نقول مع ذلك ان العام قطعي للخاص يقاومه في الدلالة فينظر في اسباب الترجيح
 فنقدم ما فيه الوجوب او الحرمة وناخذ به على ما فيه الاباحة تحاشياً عن تكرار
 النسخ او ما في معناه فلعل جواز البيع والشرط في حديثي جابر وعائشة رضى
 الله عنهما كان على الاباحة الاصلية ثم رفعت بما ورد من النهي دون العكس لئلا
 يلزم التكرار لهما ان الاصل في الاشياء الاباحة ^ب وأورد على الشافعي رحمه الله
 بان حديث عمرو بن شعيب من قبيل المرسل عند اكثر اصحاب الحديث
 وهو لا يرى المرسل حجة وذلك لان المراد من جده اما جد شعيب فيكون عبد الله
 بن عمرو بن العاصي ولم يدركه شعيب واما جد عمرو بن شعيب فيكون محمد
 بن عبد الله وهو تابعي لم يدرك النبي صلى الله عليه وسلم وعلى التقديرين
 يكون الحديث مرسلًا والاسناد منقطعاً واجيب بان ذلك اذا لم يصرح بجده ابيه
 وقد ورد مصرحاً فيما أخرجه ابوداود والترمذي والنسائي ولا ينفك عليك
 انه اذا صح عدم ادراك شعيب جده عبد الله فاي فائدة في التصريح باسمه بفهم
 حسنه الترمذي وصححه وله متابعات اخر ثم اذا كان الاجماع المركب أجمعاً
 شرعيًا مطلقاً كيف يصح المشافعي رحمه الله ان يخالف الفقهاء الثلاثة العراقيين

السابقين عليه واحداث قول آخر يخالفهم فيه **قوله** وصاحب البدعة يدعوا الناس قال شمس الأئمة ان كان لا يدعوا الناس اليها لكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضل فيه هو لا يعتبر بقوله لانه انما يضل له مخالفته فصاموجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال والاصح عندي انه انما كان متهما باللهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهر للهوى فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذى به قبلت شهادته لا يوجد ههنا فانها تقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رحمه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفر الا يتهمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤتمنون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه **قوله** لا يكفر بالمخالفة قبل تمام انعقاد الاجماع ببقاء واحد والمقابلة بين النوعين تقتضى شمول هذا الحكم ما بعد تمام الانعقاد واهل التحقيق من الخنفية وغيرهم على عدم تكفير منكر حكم الاجماع في الفصول كلها الظهور الوهن في دلائله وشيوع الخلاف في جملة اقسامه اذ ما من نوع منه الا وفيه مخالف من اجلاء العلماء وسياتي مزيد البيان في محله **قوله** بالصحابة وهم داود بن علي بن خلف الظاهري واتباعه واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لانهم المخاطبون بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر **قوله** بعثرة الرسول عليه السلام وهم الزيدية والامامية **قوله** باهل المدينة وهم مالك واتباعه وقد اوله بعضهم بحمله على تقديم رواية اهل المدينة على غيرهم وهو ممنوع وبعضهم بحمله على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والمد والصاع وامثل ذلك دون غيرها واستدل عليه بقوله عليه السلام المدينة تنفى خبيثها كما بنفى الكير خبيث الحديد والخطاء من الحبث فكان منتفيا عنهم فيجب متابعتهم ولا نهادار الهجرة وموضع النبوة ومستقر الاسلام والايمان ومجتمع الصحابة وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عنهم واجيب بان هذه الوجوه تدل على زيادة فضلها ووفور شر فيها لا على حجية اجماع اهلها دون موافقة غيرهم على انه لو تم لدل

اذا نقل الاجماع تواترا ويكون اجماعا قطعيا بل اخص من ذلك بان يصير من ضروريات الدين كالحكم عند كثير فاما اذا كان انما يظن الاجماع ظنا فلا ولنا من هو ابلان منكر وجوبها لا يكفر **فتاح القدير** من باب صدقة النظم

على حجة اقوال امامهم وعورض بيكة فانها شاملة على الكعبة البيت الحرام
وقبله الاسلام والمسجد والمقام وزمزم والصفاء المروة ومواضع المناسك والمشاعر
ومنزل ابراهيم ومنشاء اسماعيل ومولد نبينا عليهم الصلوة والسلام حتى اقسام
سبحانه بهذا البلد الحرام وقيل بحلول الرسول عليه السلام مع ان اجماع اهلها دون
غيرهم ليس بحجة ولم يذهب اليه احد قال في الكشف الكبير فعر فنا انه لا اثر
في ذلك للبقاع بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب
قاطنين قال رجل من اهل المدينة لآخر من اهل العراق من عندنا خرج العلم
فقال العراقي نعم لكنه لم يعد اليكم **قوله** وعند البعض لا يشترط اتفاق
الكل وهو محمد بن جرير الطبري وابو الحسين الخطاط وهورواية عن احمد بن
حنبل وقال ابو عبد الله الجرجاني وابوبكر الرازي الجصاص رحمهما الله من ائمتنا
الحنفية ان سوغت الجماعة الاجتهاد لم يخالف كل خلافة معتد ابيه مثل خلافة ابن العباس
رضي الله عنهما في توريث الام ثلث جميع المال مع احد الزوجين والاب والا
فلا يعتد بخلافه مثل خلافة في تحريم ربا الفضل وخلاف ابي موسى الاشعري
في انتقاص الوضوء بالنوم وقال ابن الهمام رحمه الله والذي صححه شمس الائمة
السرغسي رحمه الله واختاره ان الواحد المخالف لو سوغوا له الاجتهاد لا يثبت
حكم الاجماع وان لم يسوغوا لا يصير المحل مجتهد فيه قال واليه اشار ابوبكر الرازي
رحمه الله لان ذلك خلاف لاختلاف **قوله** فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا
في المحيط وغيره ان الاجماع المتأخر لا يرفع الخلاف المتقدم عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله وروى الكرخي رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله انه لو قضى
القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينقض هذا الحكم قاض اخر لانه قضاء
في فصل مجتهد فيه وذلك قول الجمهور وقال محمد رحمه الله لا يكون مانعا قال
شمس الائمة في جواب ابي حنيفة رحمهما الله دليل على ان عنده لم يرتفع الخلاف
السابق وانه منع من انعقاد الاجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم ينقض وقال
بعضهم بل انه لا يدل على انه اجماع مختلف فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع
وعند من جعل اجماعا فيه شبهة فينفذ القضاء به لانه بمنزلة خبر الواحد لا يكفر

وذكر ان رجلا من
اهل المدينة قال عند
ابي حنيفة رحمه الله
اهل العراق هم اهل
الشقاق فقال ابو حنيفة
رحمه الله ومن اهل
المدينة مردوا على
النفاق * منه رحمه الله

جامده ولا يضل وفي فصول الاستروثنى رحمه الله فيه روايات اظهرها انه لا
ينفذ وفي قضا الجامع انه يتوقف على امضاء قاض اخر ان امضى نفذ وان ابط
بطل وهذا اوجه الاقوال وقال الخصاصي رحمه الله للقاضي ان ينقض القضا ببيع
ام الولد لانه مخالف لاجماع التابعين ف قيل هذا قول محمد رحمه الله واما على
قولهما فلا ينقض هذا قوله وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى لا
الدينوى ولا العلقى ولا الاعتقادى لانه ان الاجماع ليس مقصود الحصول بنفسه لوضع
الحكم فانه تشريع مردود على صاحبه بل انما هو من ضرورات الاخذ بدليل
ظنى شرعى من خبر الواحد والقياس فى حادثة متجددة يتعلق به حكم ناجز
يضطر فيها فى العمل باحد طرفى الفعل والترك وليس فيها نص من الشارع
قوله حتى يكفر آه المحققون من الخفية وغيرهم على عدم تكفير منكر
حكم الاجماع فى الفصول كلها مالم يصلح به الدليل القاطع من نص الشارع من
الكتاب او السنة المتواترة كافتراض الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج
وحرمة الميتة والدم ولحم الخنزير قال القاضي الامام ابو زيد الدين بوسى
رحمه الله فى التقويم لم نبال بخلاف الروافض اياها فى امامة ابي بكر رضى الله عنه
وبخلاف الخوارج فى خلافة على رضى الله عنه لفساد توليهم وان كنا لا تكفرهم
للمشبهة وقال صاحب الميزان رحمه الله انكار ما هو ثابت قطعاً من الشرعيات
بان علم بالاجماع والخبر المشهور فالصحيح من المذهب انه لا تكفر به انتهى
وقال امام الحرمين رحمه الله فشاق لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل
قطعاً فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول فى التكفير ليس بالهين وقال نعم من
اعترف بالاجماع واقرب بصديق المجمعين فى النقل ثم انكر ما اجمعوا عليه كان هذا
تكنيباً للشارع وهو كفر والقول الضابط فيه ان من انكر طريقاً فى ثبوت الشرع
لم يكفر ومن اعترف بكون شىء من الشرع ثم جحد كانه منكر للشرع كان كاره كل
وقال صفي الدين الهندى رحمه الله فى النهاية جامد الحكم المجمع عليه من حيث
انه مجمع عليه باجماع قطعى لا يكفر عند الجماهير خلافاً لبعض الفقهاء وانما قيدنا
بالاجماع القطعى لان جامد حكم الاجماع الظنى لا يكفر وفاقاً انتهى والنقل فى هذا

وذكره ابن الهمام
رحمه الله فى فتح
القدير * من رحمه الله

الباب واسع وأما منكر امهات الشرايع من الصلوات الخمس ونحوها فانما يكفر
 لانكاره النصوص القطعية المصاحبة للاجماع فيها لا من حيث انه انكار حكم الاجماع
 وقد حققنا هذا في شرح العقائد بما لا مزيد عليه فارجع اليه ﴿ قوله ﴾ سبيل
 المؤمنين لا يمكن أه لا يقال له الا يجوز ان يراد منه سبيلهم في متابعة الرسول
 او مناصرته او الاقتداء به فيما صاروا به مؤمنين كيف وقد نزلت الآية في طعمة
 بن ابيرق حين سرق درعا وارتن ولحق باله شر كمين لانا نقول ترك المتابعة
 في ذلك عين مشاقة الرسول فيكون تكرارا والعبرة لعموم اللفظ واطلاقه
 لالخصوص السبب وموقع الحكم ﴿ قوله ﴾ فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين
 لا يخفى ان الآية انما تدل على حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين واماد لالتها
 على وجوب اتباع سبيلهم ففيه تأمل ولا دليل على وجوب اتباع سبيل من السبيل
 غير ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم وذكر السبكي رحمه الله ان الشافعي رحمه
 الله والذي استنبط الاستدلال بهذه الآية على حجية الاجماع ولم يسبق اليه وحكى انه
 تلا القرآن ثلاث مرات حتى استخرجه روى ذلك البيهقي رحمه الله في المدخل
 وساق فيه حكاية غريبة طويلة بسنده ولم يدع القطع فيها انتهى واعترض عليه بان
 المطاوع القطع ومنه ان عمومات الكتاب وظواهره ليست بقطعية وانما ثبتت
 بوجوب التمسك بالظواهر والعمل بها بالاجماع فيكون دوريا والاحتجفة
 ان يقولوا ان حكم اعمام الظاهر عندنا هو ثبوت الحكم فيما تناوله قطعاً وبقينا
 على ما حققناه في محله وقد يجاب بان وجوب العمل بالظواهر لا يتوقف على الاجماع
 بل على ان العدول عن الظاهر الى خلافه لا دليل خلاف المعقول ولا يخفى ما فيه ﴿ قوله ﴾
 كان ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم غير سبيل أه وهو ظاهر وذلك لان الوعيد
 متناول لكل واحد من يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين وثابت حكمه
 في كل واحد منهما فان العطف يوجب الاشتراك في الحكم فسقط ما قيل انه لاحاطة
 اليه لظهور قرينة العطف ﴿ قوله ﴾ لان جزء الشيء لا يصنف عليه انه غيره
 وهو مما اجمع عليه اهل الحق قاطبة وان استصعبه اخلاف اتباع الاشعرية الا ان
 الحكم على الكل يكون حكماً على الجزء لو كان عينه ولا يظهر ذلك من عدم كونه

غيره ﴿ قوله ﴾ فهذه الغيرية آه قيل عليه اننا لانمنع ذلك من جهة انه لا يصح
 انعطى بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يخص له بمات ثبت اتيان الرسول به
 يشمل الاجماع وغيره قلت الاجماع انما يكون من مصادق سبيل المؤمنين اذا
 ثبت كونه حجة ولم يثبت بعد ﴿ قوله ﴾ هي العدالة ولا خلاف بين احد من
 الحكماء والصوفية في انها الرابعة من اصول الاخلاق الفاضلة وانما وقع الخلاف فيما
 بينهم في انها كيفية مركبة من الثلاثة الاول او كيفية بسيطة حاصلة بعد حصول
 التوسطات الثلاثة وبالجملة هي انبل الجماعة وجرت ابيات من الصوفية وغيرهم
 يتبين منها انها فضيلة براسها والقول بان امهات الفضائل هي هذه الثلاثة تقصير
 فلا تكن من اصحابه والى هذه الاصول الفاضلة وقعت الاشارة في قوله عليه السلام خير الامور
 اوساطها ﴿ قوله ﴾ غير معلوم قيل عليه مثل هذا يريد على كل ما ادعى تواتر
 معناه والكلية في حين المنع وما تعدى عن هذه فالحكم شامل له ﴿ قوله ﴾ فلا يجوز
 بعد ذلك مخالفتهم قيل عليه وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وانه لا يدل على
 حجية قول مجتهدى عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما لا يطلع
 عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر اخر قبلها وبعده وان اكمال الدين
 هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد
 لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن ورد بان ما ذكره المصنف من الايات يدل على
 حجية ذلك على القطع والبهتان وان غاية عدم اطلاع البعض هو السكوة عن الحكم
 وهو لا ينافي كونه اجماعا وايضا ان المصنف لم يدع ان وجوب الاتباع يستلزم
 القطع بل يدعى ان اتفاق جميع المجتهدين في عصر على حكم بحيث لا يتصور
 اجتماعهم على الضلالة يستلزم القطع وان اتفاق المجتهدين في عصر على حكم قطعان
 دالا على حجية اجتماع مجتهدى كل عصر قطعان ان التخصيص بلا دليل لا يجوز والقول
 بان كون اتفاقهم مستلزم مالم للقطع مستدل عليه بوجوب الاتباع ممنوع بل الدليل
 عليه النهى الوارد عن التفرق ﴿ قوله ﴾ المتفق عليه نوعان اهلل عليه
 المتفق عليه لا يتحصر في النوعين لان مالم يتفق عليه جميع الناس بل بعضهم
 اقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر وذلك ظاهر ورد بان المبحوث عندما اتفق

﴿ شعر ﴾ اصول خلق
 نيك آمد عدالت
 ﴿ بس ﴾ انكه حكمت
 وعفت شجاعت
 كسى كومتصف كرد
 بد بين چار ﴿ حكيم
 راست كمتار ست
 كر دار ﴿ كلشن راز

عليه السلامون فيما لانص فيه اما ان يكون مما اتفق عليه جميع الامة واتفق عليه جميع المجتهدين منهم وهو المعتبر في ثبوت الحكم قطعا واما اتفاق غيرهم من امة محمد صلى الله عليه وسلم فالما لم يكن معتبرا كان كالعدم **قوله** **﴿** تعالى فلو لانفر من كل فرقة اه قيل عليه هذا لا يفيد الاكون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غيرهم والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسمعون مخالفتهم وان وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه يوجب حجة قول مجتهد واحد على القطع في عصر ليس فيه غيره لكونه بينة على الحكم في هذا العصر وورد بانه لما قام حجة لا يسمع المجتهدين وعلى غيرهم مخالفتهم بما سبق من الايات الدالة على ذلك وان النهي عن التفرق والاختلاف يعم ما كان من حيث العمل وما من حيث العلم وهو ظاهر والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يقدح فيه ولعل المصنف رحمه الله يلتزم حجة قول ذلك الواحد على ما هو مذهب البعض **قوله** **﴿** وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هدى بهم آه اورده عليه بان المراد عدم الاضلال بالجاوب بالقسر الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثير اما يقع الخطاء لجماعات العلماء ولا دليل على تعيين المجتهدين في عصر وانه انما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وهو لا يستلزم نفى وقوعه من النفس او الشيطان واجيب بان مطلق الهداية ينصرف الى كاملها وانما يحصل لجميع المجتهدين في عصر لانهن سويهم من الجماعات فتكون مانعة عن الوقوع في الخطاء والاضلال فيما اجمعوا وان الله اذا هدى قوما فلا مضل لهم كما قال سبحانه من يهدي الله فباله من مضل والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء **قوله** **﴿** تعالى ونفس وما سواها آه تنكير النفس اما للتكثير كما في قوله علمت نفس والمراد كل نفس او للتعظيم والمراد نفس الرسول او ادم عليهما السلام وتسويتها انشاؤها وابداعها مستعدة لكمالاتها الممكنة لها والهامها الفجور والتقوى افهامها وتعريفها لها والتمكين من الايمان بهما وتنزكيتها انما هو بالعلم والعمل وتبسيطها نقصانها واخفاءها بالنسق والجهل كذا في التفسير وهو مأخوذ من الكشاف وارتضاه فخر الدين الرازي والبيضاوي وغيرهما واعترض عليه بان ليس معنى الالهام ان يعلمه كل شر وخير ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين

من الأمة في عصر ولا دلالة في الآيات على هذا المطلوب ولا يخفى أن الهام الأمرين
 إما كان من الله تعالى فاختصاص النفس المزكاة بالعلم والعمل القى منها نفوس
 المجتهدين به ظاهر كيف فإن التزكية شرط الاجتهاد وليس من ضرورته أن يعلمه
 كل شروخير **قوله** وايضاً العلماء أهـ قيل نعم لكنه راجع إلى ما سبق من أن
 الأحاديث الدالة على حجية الإجماع المتواترة المعنى والمصنف منع ذلك فيما
 سلف ورد بان منشاء هذا عدم الفرق بين النصوص المعلومة المحققة وغيرها
 والاحتجاج مبني على الأعم منها كيف فإن الاستدلال السابق كان بالأحاديث
 المعدودة المعلومة الوجود فمنع المصنف رحمه الله بلوغها من التواتر وهذا
 الاستدلال بعد وقوع إجماعهم على كون الإجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على أن
 قطعية الحكم انما هي بقطعية الدليل فهذا القول منهم مع عدم تصور تواطؤهم
 على الكذب دليل على وجود دليل قطعي لهم وأذليس بمتلوه هو الحديث
 وإن أم نطلع على خصوصياته هذا **قوله** على أن الإجماع الذي أهـ دفع
 لما عسى أن يقال أن علماء الأمة لم يقع منهم الاتفاق على ذلك فإن منهم من خصه
 بإجماع العترة الطاهرة ومنهم من خصه بأهل المدينة ووجه الدفع أن الإجماع الذي
 نشبهه حجة هو أخص من كل ذلك فيدخل المجتهدون من العترة الطاهرة وأهل
 المدينة بخلاف غيره ورد بان قد لا يوجد في بعض الأعصار مجتهد من العترة
 وأهل المدينة وإيضاً بان من علماء الأمة من خصه بالصحابة ومنهم من خصه بمانص
 عليه الكل في قول لم يسبق فيه خلاف ومنهم من أنكره بالكلية **قوله**
 فادلتهم تدل على مطلوبنا أهـ قيل عليه دليل من شرط العترة استئمال إجماعهم على
 قول الإمام المعصوم عن الخطأ والكذب ورد بان الإجماع من العترة يجب أن
 يكون حجة عندهم وإن لم يشتمل على قول الإمام المعصوم والأفتى قوله كفاية
 وفيه غنية عن الإجماع فيكون لغوا **قوله** إجماع الصحابة ومثله باتفاقهم على
 على خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه ولما ورد عليه مخالفة على وفاطمة
 والزبير بن العوام وسلمان الفارسي وحذيفة بن اليمان وسعد بن عباد الانصاري
 في قومه وأبي سفيان بن حرب في بني أمية وغير أولئك أجابوا عنه بان الخلافة

لم تكن ثابتة بالاجماع قبل موافقة هؤلاء المتخالفين عن البيعة بل بالبيعة من الاكثر
 وهي كافية للاعتقاد ثم لما رجع على رضى الله عنه رجع اولئك الاقوام كلهم الى ما اتفق
 عليه العامة فقرر الاجماع وتاكدت البيعة به وفيه نظر اما ^و لا فان عليا رضى الله عنه انما
 رجع بعد وفات فاطمة رضى الله عنها ورجع برجوعه من رجع من القوم وقد ماتت
 فاطمة رضى الله عنها منكرا غير مبايعة لابي بكر فلم يكن من الاجماع من القسم الاول
 الذى لم يسبق فيه خلاف والقول بان فاطمة لم تكن فقيهة في غاية السقوط ونهاية
 سوء الادب فانها بضعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعض منه قد ربيت في حجر
 النبوة ومهد الرسالة وعذبت بلبان المعرفة مديمة لصحبة رسول الله صلى الله عليه
 وسلم مدى حياته وقد بلغ الحسن البصرى رحمه الله ما بلغ في بركة مصصة ومصتين
 من ثدى ام سلمة رضى الله عنها لم يدرا انها درت ام لا وتفقه جماعة كثيرة ذكور
 واناث من الاجانب لم تلقوا رسول الله رسول صلى الله عليه وسلم الا عند النرياف كنف
 لاهذه الدرة النفيسة الطاهرة والجوهر الفريدة المزكاة الطيبة كلا واما ثانيا
 فان الرجوع من الجميع لم يثبت بل صح ان سعد بن عبادة رضى الله عنه سيد
 الانصار خرج في قومه منكرا للخلافة ابي بكر رضى الله عنه ولم يعد حتى انقضت
 مدة خلافة ابي بكر رضى الله عنه ومات متخلفا عن بيعته بارض حوران بعد ان
 مضى من خلافة عمر رضى الله عنه نحو سنتين وهو من جلة الصحابة وفقهاءهم
 وسيد الانصار ونبلاهم بل لو مثل بخلافة عمر وعثمان رضى الله عنهما لكان اسلم
 واما ثالثا فان مذهب جمهور المحققين عدم تكفير الروافض مع انكارهم خلافة
 ابي بكر وعمر وقد نص على ذلك ابو حنيفة والشافعى رحمهما الله وغيرهما بل
 في المحيط وغيره انه مذهب جمهور الفقهاء وفي كلام ابن المنذر رحمه الله ما يدل
 على اجماعهم على عدم التكفير وقواه ابن الهمام رحمه الله ومن اراد تفصيله
 فعليه الرجوع الى شرح العقائد وحواشى العضدية وقد حققناه فيهما بما لا
 مزيد عليه ^و قوله ^و يجوز التبديل آثره على النسخ تجانبا عن مخالفة
 السلف ومحافضة لظاهر كلامهم ان الاجماع لا يجرى فيه النسخ واطلق فخر الاسلام
 الجواز واختار المصنف التفصيل بان الرتبة الاولى القطعية منه وهي المتفق

عليه من اجماع الصحابة بتصریح الجميع في حكم لم يسبق فيه خلاف لا يجوز تبديلها
وهو الذي اراد فيما قالوا انه لا ينسخ ولا ينسخ به واما المختلف فيه فيجوز تبديلها
وهو محمول كلام فخر الاسلام رحمه الله واعتراض عليه صاحب الميزان بان الاحكام
خرجت عن احتمال النسخ بوفاة صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحي الذي
يتوقف النسخ عليه قال بل الجواب ان اجماع التابعين يتبين به ان ذلك لم يكن
دليلا بل شبهة لان الدليل لا يظهر خطأه ابد ابل يتقرر بمضى الزمان فاما
الشبهة فتزول فلما قام الدليل على البطلان تبين انه شبهة انتهى وعلم من دان
اجماع الصحابة رضى الله عنهم اذا كان مسبوقا بخلافهم لا يكون قطعيا وان اطلاق
الدليل على ما لا يفيد المطلوب لا يكون على الحقيقة هذا واجاب صاحب الكشف
ان بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لم يبق مشروعية النسخ بالوحي وبقيت الا
احكام الثابتة في زمانه على ما كانت عليه فاما الاحكام الثابتة بالاجتهاد بعده صلى الله
عليه وسلم فيجوز النسخ فيه بان يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم باجماع او اجتهاد
اهل عصر بان يتفقوا على خلافه على اجتهاد سألهم على اجتهاد اهل العصر
المتقدم ويكون هذا بيان انتهاء مدة الحكم الاول **قوله** وعند البعض لا بد
من آه نسبه شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وصاحب الميزان الى داود
الظاهرى ومحمد بن جرير الطبرنى واتباعهما والقاشانى من المعتزلة وجماعة
من الشيعة ولكن المذكور في عامة الكتب ان خلافهم في الانعقاد بالقياس فقط
وذلك لان القياس ليس من الحجج الشرعية عندهم ما خلا محمد بن جرير رحمه
الله فانه ممن يقول بالقياس فلعله يقول ان اجماع لا يحصل الا باتفاق جميع اهل
العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نفات القياس فذلك يمنع عن انعقاد اجماع
واجيب بان نفى القياس قول محدث فلا يعول عليه لاتفاق المصدر الاول على
استعماله قال الشيخ العارف محي الدين بن العربى في الفتوحات المكية ونحن
وان كنا لانقول بالقياس فلا نخطئ مثبتة اذا كانت العلة الجامعة معقولة جليلة يغلب
على الظن انها مقصودة للشارع وانما امتنعنا نحن عن الاخذ بالقياس
لانه زيادة في الحكم وفهمنا من الشارع انه يريد التخفيف عن هذه الامة

وكان صلى الله عليه وسلم يقول اتركوني ماتركتكم وكان يكره المسائل
خوفا من ان ينزل عليهم في ذلك حكم فلا يقومون به كقيام رمضان
والحج في كل سنة وغير ذلك هذا كلامهم ومن ذلك قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء
ان تبدل لكم تسوءكم وحديث ابهموما ابهم الله ﴿ قوله ﴾ يكون الاجماع لغوا
وهكذا عبارة شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام رحمه الله وهو يدل على ان
سند الاجماع لا بد ان يكون ظنيا كما ذهب اليه البعض فان كان المراد ان الاجماع
الذي يثبت به الحكم لا بد ان يكون سننه ظنيا فهو حق لاشبهه فيه فان الاجماع
المصاحب للقاطع من الكتاب ومتواتر السنة لا يثبت به الحكم لانه مستند الى ذلك
القاطع وثابت به قبله واثبات الثابت مستحيل وتحصيل للحاصل قبل هذا
التحصيل والا فلا يتصور نزاع في وقوع الاتفاق من المجتهدين من الاستدلال
بالاجماع على حكم ثبت بدليل قطعي ولا في صدق الحد عليه هذا واجاز قوم انعقاد
الاجماع لاعن دليل بان يوفقه الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الرشيد
فانه امر ممكن ولان الاجماع حجة في نفسه فلو لم ينعتد الاعن دليل لكان ذلك
الدليل هو الحجة ولم يبق في الاجماع فائدة ولانه وقع فانهم اجمعوا على بيع
التعاطي واجرة الحمام ونحو ذلك بلا دليل عليه ورد بان الامة لا يكون اعلى حالا
من رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هو لا يقول الاعن وحى ظاهر او خفى وحال
ان يجتمع اهل الديانة على وضع حكم شرعي جزا فابحكم الهوى والطبيعة والتشهى
فانه عمل اهل البدعة والالحاد والاباحة وفائدة الاجماع مع السند قطعية الحكم
ورفع المباحثة وحرمة المخالفة وبان ما ذكر من وقوع الاجماع فيه من المسائل
لو سلم فلا نسلم انه لاعن دليل فلعل دليله لم ينقل اليها استغناء بالاجماع عنه
﴿ قوله ﴾ فكما ذكرنا في فصله فقد يكون نقله متواترا بمنزلة نقل الكتاب
والسنة المتواترة وقد يكون مشهورا كالخبر المشهور وقد يكون صحيحا كاحاديث
الصحيحين وغيرها وقد يكون ضعيفا كاخبار الضعفاء والمجاهيل الا ترى الى
فخر الدين بن الخطيب الرازي امام المتفلسفة والمتكلمين وبرهان الذين انفسى لما
ادعى الاجماع على عدم بعثة النبي صلى الله عليه وسلم رسولا الى الامة كرهه السبكي

فان في البيع
بالتعاطي خلاف
الشافعي رحمه الله
على ما ذكره الغزالي
وغیره رحمه الله * منه
رحمه الله تعالى *

وغيره بان نقل الاجماع ليس من شأنهما فلا يعتمد على نقلهما وقد يكون كذباً
مضاداً لذلك قال احمد بن حنبل رحمه الله من ادعى الاجماع فقد كذب قال الامام
فخر الاسلام رحمه الله واذا انتقل اليها بالافراد كان هذا كنقل السنة بالاحاد يعنى
يكون موجباً للعمل دون العلم وهو مذهب اكثر العلماء وذهب بعض اصحابنا
والشافعى الى انه لا يوجب العمل ايضاً وقال الغزالي رحمه الله وجوب العمل
بخبر الواحد ثبت اجماعاً وذلك فيما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم واما فيما
نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت
صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان قول
من يتمسك به في حق العمل به ورد بان ذلك وساطة النقل بين ما هو حجة شرعية
ثبتت في محله وبين المتمسك به قد ترجح صدقها بعدالة الراوى وكونه ثقة في
روايته فيجب العمل به لانه ظاهر في افادته الظن به وقد ورد في الحديث امرنا
باتباع الظواهر والله يتولى السرائر وما ظن انه منقوض بخبر الواحد فيما يعم به
البلوى لو سلم فمد فوع بانه لمعارضة مرجح مثله وهو تفرد الراوى ونزاهت
ما نحن فيه عنه هذا وقد مثلوا الاجماع الاحادي بما روى عن عبيدة السلماني
رحمه الله ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم
على محافظة الاربع والاسفار بالفجر وتجرى نكاح الاغت في عدة الاغت واخرج
ابن ابي شيبة عن عمرو بن ميمون قال لم يكن اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهر وركعتين قبل الفجر وعن ابراهيم ما
اجمع اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شيء ما اجمعوا على التنوير بالفجر
قوله فاعتبروا يا اولي الابصار يشمل الاتعاظ والقياس العقلى والشرعى
على العموم ولما كان سوقه للاتعاظ دل عليه عبارة وعلى القياس اشارة بل الاتعاظ
معلول الاعتبار كما يقال اعتبار فاعتظ ثم لو سلم عدم شهوله القياس الشرعى فلا
شك في ثبوته بدلالة النص بدلالة فالتعليل على ان الحادثة المذكورة نفسها
علة لوجوب الاتعاظ اذ العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو
القياس الشرعى قيل عليه الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا تقتضى تمام العلة

لان عمادة اصحابنا لم
يشترطوا عدم عموم
البلوى * منه رحمه الله

حتى يلزم ما ذكرتم ورد بالمنع ﴿ قوله ﴾ وطريقها قيل عليه هذا مما يشك فيه الا فرادى العلماء المجتهدين فكيف يجعل من دلالة النص وشرطها ان يعرفه كل من يعرف اللغة ورد بهما مرة غير مرة من ان المراد منه عدم توقفه على الاجتهاد وان كانت خفية ربما لا يطلع عليها الا فرادى ﴿ قوله ﴾ ولما كان الامر للايجاب لانه حقيقة والمراد ان الامر منصرف الى وجوب رعاية الوصف يعنى اذا بعتم الحطنة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا والقول بان الظاهر كونه للاباحة فاسد لكونه عدولا الى المهجاز من غير تعذر الحقيقة ومقصود القصد الى مفهوم الصفة لان جواز البيع معلوم قبل نزول هذه الآية ﴿ قوله ﴾ فان لم تجد يدل على عدم وفاء ظواهر النصوص لجملة الاحكام وام يذكر الاجماع مع انه فوق القياس اذا لاجماع في حياته عليه السلام ﴿ قوله ﴾ وعمل الصحابة لا يكون الا عن دليل لديانتهم وعدالتهم وتكرر ذلك وشيوعه من غير تكثير يحل محل الاجماع على حجيته ﴿ قوله ﴾ اشهر من ان يخفى فانهم رجعوا الى رأى ابي بكر في قتال بنى جعفر ورجع هو الى تشريك الام واما الاب الى قول بعض الانصار ورجع عمر الى قول علي في قتل الجماعة بواحد في قياسه على اشراك النفر في السرقة واورث المطلقة ثلاثا في مرض الموت بالرأى وقاس على حد السكر على حد العنف وعملوا به ﴿ قوله ﴾ لا يدل على بقاءه قيل عليه الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره ونقطع بوجود دمة وبغداد وعدم جبل من ياقوت وبحر من الزئبق وغير ذلك من الاحكام ولا دليل عليها الا عدم الدليل على خلافه ورد بان ذلك يجوز ان يكون من توارد الاخبار وتعارض النقول على الاستمرار ببقائها على خالها ولذلك لا يبقى العلم ببقاء ما عرى عن ذلك وهو ظاهر وبان العادة فيما دلت عليه الضرورة لا تخرق الا بنحو المعجزة لقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا بخلاف الشرايع الشارعة في التبديل ولهذا لا يتمسك بالشرائع السابقة الا اذا قصت علينا من غير تعقيب بالانكار ﴿ قوله ﴾ وان لا يكون معدولا به قال الامدى في الاحكام المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة هزيمة رضى الله

عنه وعده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كعدد الر كعات ونصب الزكوة
ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداءً ولا نظيره فلا يجري فيه
القياس لعدم النظر سواء عقل معناه كرخص السفر أو لا كضرب الدية على
العاقلة فعلى هذا يكون هذا الشرط شاملاً للاول ومغنياً عن ذكره ﴿ قوله ﴾
ثابتاً إشارة إلى أنه لا يكون منسوخاً إذ لا تعدية لما ليس بثابت ﴿ قوله ﴾ حكماً شرعياً قيل
عليه هذا ما في مطلق القياس فهو باطل لأن قياس السماء على البيت في الحدود
بجامع التاليف مثلاً لا يتوقف على ذلك وما في القياس الشرعي فلا معنى لتفريع عدم
القياس في اللغة واجيب بأنه شرط للقياس الشرعي على معنى أنه يشترط كون
حكم الأصل شرعياً اذ لو كان حسياً أو لغوياً لم يجز لأن المطلوب اثبات حكم شرعي
للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قيل البيئ شراب مشتق فيوجب
الحكم كما يوجب الاسكار عساو كما يسمى خمر اللغة كان باطلاً ومبناه على ان القياس
لا يجري في اللغة ولا في العقلية من الصفات والافعال على ما هو مذهب
الحنفية وهو مخ الشريعة ولب الحق فلا يجوز اطلاق الخمر على ما يتخذ من العسل
والحبوب بقياسه على المتخذ من العنب المشتق في غامرة العقل ولا اثبات
زيادة الصفات ومغايرتها لذات الله تعالى بقياسه على الخلق في صفاتهم وكذا لا
فعال ومذهب الشافعية اثبات اللغة بالقياس ومتاخرى الاشعرية ومنهم صاحب
التلويح وصاحبه الرازي على اثبات زيادة الصفات بالقياس ﴿ قوله ﴾ شراب
مخصوص وهو العقار بالضم ﴿ قوله ﴾ لا يحمل عليه مع ارادة المعنى
الحقيقي للزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا بد منه لعدم جواز المصير
إلى المجاز بدون تعذر الحقيقة وبذلك سقط تجويز اطلاق الخمر على
الشراب المخامر للعقل بحيث يشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز ﴿ قوله ﴾
في الأصل مقيدة بعدم التساوي قيل عليه قد اثبت الحرمة في بيع المقلب بغيره
وبيع الدقيق بالحنطة مع أنها لا تنتهي بالكيل ﴿ قوله ﴾ والتساوي بالعدد غير
معتبر شرعاً قيل عليه التساوي بالوزن المعتبر شرعاً كافي في انتهاء الحرمة واجيب
عنه بأنه إنما يعتبر في الموزونة لا في العدديات وغير هابل المعتبر في العدديات

المعدود في الكليات الكيل **قوله** فلا حاجة اليه قيل عليه عدم الاحتياج
لا ينافي في صحته والاستدلال به قصد الى تعاضد الأدلة كالأجماع عن قاطع وكثير في
كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس ورد بان
هجية القياس انما ثبتت ضرورة عدم خلو الأحكام عن دليل والوقائع عن حكم كما
يدل عليه حديث معاذ حيث قال فان لم تجده فلا يكون دليلا على تغيير
ثبوت النص وما في كتب الفروع انما هو حذر من طعن الخصم بعدم الثبوت
والدلالة أو بالتسخ والحق ان الحكم اذا ثبت بدليل فلا يمكن اثباته بدليل آخر
لاستحالة تحصيل الحاصل واثبات الثابت ولكن ذلك لا ينافي انتظام صورة
القياس وصدق التعريف عليه **قوله** وان لا يغير حكم النص قيل عليه هذا
الشرط لا حاجة اليه لان اشتراط عدم النص في الفرع مفعن عنه قال السيد الشريف هذا
الشرط اعم من عدم النص في الفرع لان المراد تغيير حكم النص في الجملة أي
سواء كان في حكم الأصل أو غيره وانتفاء الاختصاص لا يستلزم انتفاء الأعم بل الأمر
بالعكس وتوهم القائل باعتبار ملاحظة الأمثلة والا فالقيدين متغايران عموما
وخصوصا **قوله** اهدما انه مغير للنص فان لفظ الأجل لفظ خاص قطعي
في معناه ومن بين هذا بقوله ان النص يدل على مشروعية السلم الحال بحكم
مفهوم الغاية وطائفة لا اعتراضه بان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادمة
في صحة القياس عند الشافعي رحمه الله ورد بان حرف الغاية لا مدخل له
في الدلالة عليه حتى لو قيل مؤجلا الى الاجل لكان هذا الحكم مستفادا منه بلامرية
وبان النص قد دل على خلاف القياس على صحة السلم مشر وطاب القيود المذكورة
في الحديث فاقتضى الاقتصار على المورد والقياس يعتمد التعدينية الى غير
المورد فهو تغيير لحكم النص وبان قوله من اراد ان يشمل كل من اسلام فهو على
عمومه ما مور برعاية القيود المذكورة في الحديث والقياس يقتضي جواز
اهمال البعض للمسلم فيكون تغييرا **قوله** والثاني ان الحكم لم يعد كما هو
يعني ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقنورا التسليم والمسلم فيه ليس كذلك
لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على

التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعنى السلم
المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة
عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا
عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقيل عليه
ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل
يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا او يكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون
الخلف وعد ولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعنى الاجل واجيب عنه بان السلم انما
شرع على وجه يكون الاصل فيه خلفا عن غير مقدور التسليم زمانا يصلح الكسب
الذى هو من اسباب القدرة فلم يشرع في مقدور التسليم فمن جعله مشروعا
فيه ايضا قياسا لم يكن حكم الاصل الى الفرع كما هو فيه وبان اقدامه على عقد السلم
دليل على ان ما عنده مستحق الحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المعد للشرب
في جواز التيمم واعترض عليه بانه ربما يكون لدفع الخرج في احضار المبيع
واغيره من الاغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية ورد بان التسليم اذا لم يعقب
العقد لم يضره وكل غرض يقدر في هذا الشأن ينزل ما عنده منزلة العدم
﴿ قوله ﴾ العلة وجوب دفع الحاجة قيل عليه جواز ثبوت الاستدلال بدلالة النص
انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء هو ايجهم من
الدراهم والدينانير المخلوقة ثمنا لاشياء على الاطلاق ووسيلة الى تحصيل
الحوائج والارزاق واجيب بانه يكون موضع لا يصلح فيه ايفاء حق الفقير
بالدراهم والدينانير فلزم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لاختل امر
الفقراء وامهل هو ايجهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من يكون له صدقة
الجنة وليست عنده الجنة وعنده الحق فانها تؤخذ منه مع شاتين ان استيسرتا
او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحق وليست عنده الحق وعنده الجزعة
فانها تقبل منه الحق ويعطيه المصدق عشرين درهما وشاتين اخرجه البخارى
فانتقل الى القيمة في الموضوعين فعلمنا ان ليس المقصود خصوص السن المعين
والالسقط للتعذر او اوجب عليه ان يشتريه فيمنعه وعن معاذ رضى الله عنه

انه قال لاهل اليمن ايتوني بعرض ثيلب خميس او لبيس في الصدقة مكان النذرة
والشعير اهون عليكم وخير لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة اورده
البخارى تعليقا وتعليقه صحيح وعن الصنايع الاحمسي قال اجر النبي صلى الله عليه
وسلم بالمدينة ناقة حسنة في ابل الصدقة فقال ما منه فقال صاحب الصدقة اني ارتفعتها
ببعيرين من حواشي الابل قال نعم اذن رواه ابن ابي شيبه في مصنفه فعلما ان
التنميص على الاسنان المخصوصة والشاة لبيان قدر المالية وتخصيصها في التعبير
لانها اسهل على ارباب المواشي ربما تيسرت يوخذ فيها قدر الواجب كما يوخذ عينه
﴿ قوله ﴾ ذكر وان اللام للعاقبة على ما هو مذهب الكوفيين ومنهم ابو
حنيفة رحمه الله على ما ذكره في معنى اللبيب وغيره خلافا للبصريين فانه
للاختصاص عندهم فلو حمل عليه فالمراد ان المصارف هذه الاصناف بمعنى ان
الصرف لا يجوز الى غيرهم فبالصرف الى البعض لا يتغير ولا يكون صرف
ملك شخص الى غيره ﴿ قوله ﴾ لو كان اللام للمليك وايض كذا لان
الزكاة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بيد ﴿ قوله ﴾
لو اريد الجميع اه يعنى لا يمكن ان يراد بهما الجميع اذ لو اريد ﴿ قوله ﴾ يبطل
مذهب آه لان مذهبه ليس صرف جميع الصدقات الى جميع الفقراء بل مذهبه
صرف كل صنف الى جمع من الاصناف ﴿ قوله ﴾ كان المراد الجنس قيل عليه
لامدخل لكون اللام للاستغراق او الجنس لان المقصود جواز الصرف الى بعض
الاصناف ولا تفاوت فيه على التقديرين على ان الخصم ان يلتزم بطلان الجمعية ويدعى
كون الزكاة ملكا لاجناس المذكورة ورد بان مذهب الخصم توزيع الجمع على
ما صرح به المصنف في شرح الوقاية فلا يمكن له ان يلتزم بطلان الجمعية ويدعى
ملك الاجناس والا يلزم توزيع الاجناس على ان من يعرف معنى الجنسية والتمليك
ليس له ان يقدم على هذه الدعوى اذ المالك ينبغي ان يكون اشخاصا لاجناسا
﴿ قوله ﴾ واستعمال الماء اشارة الى ان المقصود الازالة للاستعمال وكون الماء
آلةصالحة للازالة حكم شرعى معلل بكونه مزيل فتعدى الى كل ما يعشاركه
في ذلك فلا يردان تطهير الماء حسي او طبيعي فكيف يعدى على ان المعدى

صلوح المحل المتلبس به حال المناجاة فان قيل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء
 اذ لو كان لازالة لوجب ان يرتفع الحدث بسائر المايعات لمشاركته في الازالة
 اجيب بان الحكم بزوال الحدث بالماء ليس بمعقول اذ العضو ظاهر ظاهر او من
 شرط القياس كونه معقولا فان قيل قد ذكر في الهداية وغيرها ان ازالة الحدث
 معقول وغير المعقول هو الافتصار على الاربعة اجيب بان المراد بعدم معقولية
 المعنى انه لا يستقل العقل بذكره من غير وزود الشرع اذ لا يعقل تنجيس اليد
 وغيرها لخروج النجاسة من السبيلين والمراد بالمعقولية انه لما حكم الشارع بزوال
 الطهارة عند خروج التنجيس ادرك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف
 قوله **﴿** وهو ما سبق في اخبر الحاشية السابقة من الجواب **﴿** قوله **﴿** ويشكل بالعلامة
 قيل العلامة المحضة كالاذان معرف للوقت او مطلق الحكم من حيث هو والكلام في العرف
 لحكم الاصل من حيث هو حكم الاصل وفيه تأمل قوله به معنى ان الترتيب بالايجاب القديم
 الوجوب على امر حادث **﴿** قوله **﴿** قيل عليه وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب
 القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعاقب الخطاب بافعال العباد وردبانه بعيد
 غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل العبد في الخطاب الاول ولو باعتبار تعلقه والقول
 بان معنى تأثير العلة كونها سببا حاصلا لها للتعلق المذكور مردود لان افعال
 العباد غير معلة بالاعراض المتفرقة عن ذاتها والبواعث المبينة لصفاته **﴿** قوله **﴿**
 بلاخلق الله تعالى ومنه ب اهل الحق من الخنفيه وغيرهم ان العلل مؤثرة بخلق
 الله تعالى **﴿** قوله **﴿** جرى العادة الالهية اجمري العادة لا ينفى حقيقة التأثير اصلا
 فانها عبارة عن تكرر الوقوع والعود اليه مرة بعد اخرى وليس بما خوذ في
 حقيقةها ولا مفهومها ان لا يكون فيها تأثير وارتباط افتقاري بل لا يتصور وقوع
 الممكن في بقعة الوجود بدون وجوبه باقية ضام من جهة علته فانه لما كان فعله كذا
 متساوي القدم بالنسبة الى الوجود والعدم لا يتصور ترجيح احد طرفيه الا
 بمرجح من خارج وامكن عدم وقوعها ان لم يتحقق ذلك المرجح والسؤال عن سبب
 ترجيحها كما هو الشأن في ذاتها وصفاتها ووجودها في نفسها وحقيقةها والحق
 سبحانه لما كان تام الذات تام الافعال والصفات بمعنى انه واجب الوجود في ذاته

وصفاته وافعاله جل جنبه ان يتداخله في فعله مرجع من خارج كما قال جل ثناؤه
 لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وقال ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله
 تحويلا **قوله** كلما وجد ذلك الشئ عيوجد اه فان قيل العلل الشرعية بما يتخلف
 عنه الوجوب والوجود قلت الكلام في علل الاحكام ولا نسلم تخاف الحكم وهو الوجوب
 والحرمة مثلا عن علته واما وجود المحكوم به فانما يتم عاته باسباب وشرايط لا تنتظم بالتمام
 الا حين وجود المحكوم به والموجب للوجود في كل مرتبة من مراتب الكون هو الله
 تعالى فحسب **قوله** احترام وانت تعلم ان كون شئ محورا كالله تعالى على الفعل
 وباعثا على ايقاعه سواء اوجبه عليه او لا ليس بدون من هبهم في النكارة والبشاعة عند
 الفهم السليم والعقل المستقيم **قوله** معللة به صالح العباد لكن تلك المصالح وسائط
 واسباب مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا افتقار يامنتهية الى الواجب مستند اليه
 والباعث في الحقيقة انما هو سبحانه وتعالى في صفاته الكاملة **قوله** فمن انكر
 التعليل اه تقر يع لعمامة الاشاعة لكون من هبهم مخالفا لصرح النصوص وقضية
 العقل الصريح **قوله** المناسب ما اه قيل عليه لا يستقيم على هذا التفسير
 ولا على ما ذكره المصنف جعلهم القتل العهد العدوان وصفا مناسبا لوجوب
 القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك اذ ليس القتل مما يجلب نفعا او يدفع
 ضرا ولا هو مقصود امن وجوب القصاص ولهذا احواله الى غير. ويمكن ان يفسر
 كلام القاضي الامام ابى زيد الدبوسي رحمه الله بما ذكره الامدى في الاحكام من
 ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه
 حصول ما يصالح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان ذلك المقصود
 جانب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل
 حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه
 قوله تعالى ولكم في القصاص حيو وانما عدل الامدى عنه لانه انما يصالح للناظر
 لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلى بالقبول فلا يكون
 مناسبا بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ورد بان
 اعتبار المناسبة انما هو بالنسبة الى الحكم في العلية وعلية القتل للقصاص تقتضى

بقاء العبد وهو جلب نفع و دفع القتل عنه وهو دفع ضرر وهذا المعنى مما يتلقاه
العقول فان القتل علة للقصاص مخلص للمقصود من شرعية القصاص وهي بقاء
الحياة على ما اشير اليه في الآية فان كل من لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر
فيخلص المقصود بالقتل عنه والعازم عليه عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة
واما ورده في وجه العبد ولا غير موجه لاشتراك الالتزام لان المراد من الصلاحية
في قول الامدى ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع الحكم انما هو الصلاحية عقلا
فللمناظر ان يمنع بانه لا يصلح في عقل على ان امثال هذا المنع مكابرة مردودة
عند اهل العقول لا يعبا عنها **قوله** يلزم التعدية وعدمها فيما كان بعضها
قاصرة كما يقول به الشافعي رحمه الله قيل عليه لان سلم ان التعليل بالقاصرة يوجب
عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الاعلى ثبوت الحكم في المنصوص
فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة
لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتهم من ان نص الربوا في التقديين
معلل عند الشافعي رحمه الله بالثنية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم
ورد بان التعليل بالقاصرة يكون تحصيله للحاصل واثباتا للثابت لثبوت حكم
الاصل بالنس **قوله** يد ابيد انتصاب مثله على الحالية وتقديره بيعوا
مقابلا مثل بمثلا ويدي ابيد فحذفى مقابلا واقيم مقامه مثلا بمثل ويكون الحال جملة
لان المعنى المنوب عنه يحصل من المجموع غير انه اجري الاعراب في الجزء الاول
قوله نظيره اي الاصل المذكور من انه لا بد في التعليل من اقامة الدليل
على كون الاصل معللا ولا يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل **قوله**
من باب الربوا الى الاهتزاز عنه والمنع او باب بيع الدين بالدين فانه لا يجوز
ايضا لکن لا لكونه ربوا فانهما متساويان بل لعدم النهي فانه عقد غير مفيد
شيئا فكان عبثا وهو حرام شرعا **قوله** بيع الكالى آه في القاموس الكل
ان تشتري او تبيع دينالك على رجل بدين ل على اخر **قوله** تعيين احد
البدلين اي في مطلق البيع شرط تعيين الاخر ايضا في باب الصرف لان العين
خير من الدين **قوله** اجماعا هه فثبت بهذا الاجماع ان نص الربوا معلل في

حق وجوب التعيين اذ لا تعذرية بدون التعليل ويكون تعليل ربوا النسبة مستندا الى الاجماع وربوا الفضل اليه فالدليل على التعليل قد يكون نصا واجماعا وتعليل ينتهي بالآخرة الى أحدهما ﴿ قوله ﴾ في غاية الصعوبة قيل ليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على آخر حتى يرد ما ذكره واجيب بان قوله لا بد مع ذلك من دليل على ان النص معلل في الجملة يوهم ذلك لان لما كان تعليل النص كان موقوفا على تعليل آخر وهلم جرا ﴿ قوله ﴾ لما شرطناه قيل عليه استخراج العلة واعتبار كونها موعثرة او غير موعثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور وردبانا لان سلم توقف كون النص معلل على ذلك بل المتوقف عليه هو العلم بكون النص معللا ولا عكس فلا دور ﴿ قوله ﴾ هذا ما قالوا آه انما قال ذلك لاستصعابه اشتراط تعليل النص في الجملة وقيل ولان اثبات التعليل في ربوا النسبة كافي في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات التي اوردها لاثبات التعليل في ربوا الفضل ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعذرية عدم النص في الفرع واجيب بان النص انما يدل على الجواز في الاشياء الستة متماثلة متعينة ولم يدل على نفى الجواز في صورة عدم التماثل وعدم التعيين بناء على نفى المفهوم بل الدليل على عدم الجواز فيهما قيل ليس الفضل على النسبة على انه لا مناقشة في المثال ﴿ قوله ﴾ الثاني من الابحاث يريد نفى شرايط اعتبارها بعضهم في صحة القياس ﴿ قوله ﴾ وعارضا كما زعم بعضهم انه لا يجوز لايجاب انفكاكه انتفاء الحكم واجيب بان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به وهي لا تنفك وردبانه لازم وانما الكلام في التعليل بالعارض ﴿ قوله ﴾ وخفي اخلافهم انكره وذلك مثل رضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع به لان الوصف المعلل به معروف بالحكم الشرعي الخفي فلا بد ان يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي واجيب بانه مع خفاءه في نفسه قد يكون جليا بحسب امر خارج عنه كدلالة الصيغ الظاهرة عليه من نحو الايجاب والقبول على الرضا فيجوز التعليل به ﴿ قوله ﴾ على ما ياتي آه في فصل الاستحسان من ان الخفي قد يكون اقوى

والاعتبار بالقوة أولى ولهذا ربه ما تقدم القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان
الذى ظهر اثره وخفى فساده فان العبرة لقوة الاثر وصحة العلة دون الظهور
﴿ قوله ﴾ اسم جنس يتعلق بالحكم بمعناه القائم بنفسه يعنى غير متبدل بتبدل اللغات
واختلافها فيجوز التعليل باسم الدم لتعدي الحكم الى الفرع بمعناه وحقيقة الوصف
دون التعليل باسم الخمر لانه بتعدي الاسم الى النبيذ وترتيب الحكم عليه فيكون
قياسا في اللغة ﴿ قوله ﴾ وحكمه الى حكمه ما شرعيان قيل يلزم تخلف المعلول ان تقدم
زمانه وتقدمه ان تاخر والتحكم ان قارن اذ ليس احدهما اولى بالعلية من الاخر
اجيب بانه يجوز كون احدهما صالحا للعلية وثبوتها بالدليل من دون عكس
﴿ قوله ﴾ ومركبا كالكيل والجنس ان قيل فيكون العلة صفة زائدة والالها
جهلنا كونه علة فتقوم اما بكل جزء فيكثر العلة او بواحد فهو العلة دون غيره
او بالمجموع بدون جهة الوحدة فليس هو بعلة او معها فيتسلسل اجيب بان الوصف
ليس بعلة حقيقة بل هو عبارة عن تعليق الشارع الحكم به ولو سلم فجهة الوحدة
والعلية من الاعتبار والكل سفسطة ﴿ قوله ﴾ اذ الفائدة الفقهية ليست
الا ثبات الحكم وذلك لان التعليل لاجله فاذا انتفى الحكم انتفى التعليل قيل عليه
يجوز ان يكون التعليل لفائدة اخرى متعلقة بالشرع مثل سرعة الادعاء وقوة
الاطمئنان وردبانه خلاف المفروض والقول بانه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة
القاصرة الغير المنصوطة لان عدم الجزم به لانزاع فيه وعدم الظن بعدم ما غلب
على راي المجتهد عليه القاصر وترجمت عنده بالامارات المعتبرة لم يصح نفيه
ففيه ان شرط الدلالة عندنا وجود التأثير المستلزم للتعدي فعند عدمه لا دلالة
اصلا بل مجرد فهم بالاخالة ﴿ قوله ﴾ والتاثير عندنا لما كان جلا مقصود صاحب
التلويح تنويه من هب الشافعي او الاشعري في محل يتهكم منه مع كتمان حاله
عن المقصدين في النظر قال انها قال عندنا لان عند صاحب الشافعي اخص
ليغتر المقصرون قياس الشافعي اثبت ومنه في الباب او ثقي كلا بل انها
قيده به لما ان بعض الشافعية منهم القاضي ابو الطيب الطبري فسروه بالدوران
وجودا وعندنا ومثله بالشدة في الخمر والرق في نقصان الحد يوجد بوجودها

فان صيغ العقود مظنة
الرضى وهي مظنة
الحاجة كما ان
السفر مظنة المشقة
فشرعت له صالحة
دفعها * منه رحمه الله
تعالى *

ويزول بزوالها ومن فسر بثبوت اعتبار عين الوصف في عين الحكم كالغزل الى
 واصطاح على تخصيص اسم الموثر بذلك واسم الملايم بالاقسام الثلاثة الباقية
 فهو لم يشترط في صحة القياس ذلك حتى عمل بالغريب ايضا فها قال عند قول
 المصنف اذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا
 لانه حجة عند اصحاب الشافعي وجماعة منهم على ان وجود الحكم عند وجود
 الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او احوالة يصالح دليلا على الغلة ويصير
 الوصف به حجة على الغير وهم المسمون باهل الطرد قال في الكشف الكبير وفسر
 الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعني بالتأثير ان يكون
 لجنس ذلك الوصف تأثير في اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الحكم امامد لولا عليه
 بالكتاب او بالسنة او بالاجماع اى يثبت اثر هذا الوصف بهذه الحجج وذكر بعض
 الاصوليين ان اعلى انواع القياس الموثر وهو باعتبار النظر الى عين الغلة
 وجنسه او عين الحكم وجنسه اربعة اقسام فالاول هو ان يظهر اثر عين الوصف في عين
 ذلك الحكم وهو المقطوع الندي ر بما يقر به منكر والقياس اذ لا يبقى بين الفرع
 والاصل مباينة الا بعد المحل فانه ان اثبت ان علة الربو افي التمر الكيل فالجس
 يالحق به بلا شبهة وان ثبت ان علة الطعم فالزبيب ملحق به قطعاً اذ لا يبقى الا
 اختلاف عدد الاشخاص التي هي مجارى المعنى ويكون ذلك لظهور اثر
 الوقوع ايجاب الكفارة على الاعراب اذ يكون التركي والهندي في معناه والثاني ان
 يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم اى جنسه القريب كتأثير الاخوة لاب وام في التقدم
 في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست هي عين الميراث لكن بينهما
 مجانسة في الحقيقة فان هذا حق وذلك حق وهذا دون الاول لان المفارقة بين
 جنس و جنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانه لا يفترقان اصلاً فيما
 يتوهم ان له مدخل في التأثير والثالث ان الموثر جنسه القريب في عين ذلك
 الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة بعذر الاعفاء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون
 والحيض ظهر في عينه ايضا باعتبار لزوم المشقة والخرج والرابع ما ظهر اثر جنسه
 في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحيض بالمشقة فانه حين ظهر تأثير جنسه

وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض في جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا اسقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب وكتعليل القتل بالمثل في ايجاب القصاص بجناية القتل العمد والعمد وان فان جنس الجناية للعمد معتبر في جنس القصاص مع انه قد ظهر عين القتل العمد والعمد وان في عين الحكم وهو وجوب القصاص في المحدث ثم قال ولا خلاف بين القايسين في الاقسام الثلاثة الاولى لانها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والمختار انه حجة لكونه مغلبا على الظن ﴿ قوله ﴾ ان الشرع اعتبر اه قال فخر الاسلام الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لتلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بوجود التأثير فلا يقبل التعليل ما لم يقيم الدليل على كون الوصف ملائما مناسبا لاضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه ولا يجب العمل به الا بعد كونه موثرا عندنا وخيلا عند الشافعي وقال الامد لى لكل من الوصف والحكم اجناس عالية وقرينة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثل اثم العبادات ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا يربط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالمتوسط فمتوسط وما كان بالعالي فهو ابعد ثم قال ان من القياس موثر ان يكون علة منصوصة او مجمعة عليها واثار عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملايم اثار جنس الوصف في جنس الحكم وذهب المصنف الى ان المناسب يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل والملايمة شرط رائد على ذلك وفسر به يكون الوصف على وفق التعلل الشرعية باعتبار الشرع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ولا بد ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس واخواته قيل لا يوجب في كلام الفرقيين ما يوافق تفسير المصنف وقيل لا يلزم على المصنف موافقة كلام القوم وهو لا يبالي بمخالفتهم

عند إصابة الحق والبعد عن الاشكال ضبطا للمرام وتوضيحا للمقام ﴿ قوله ﴾
يسمى المصالح المرسله اى المطلقة هى راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع
المصاححة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتب والسنة وقرائن الاحوال
وتفاريق الامارات سميت بها لقياسا اذ القياس اصل معين فاننا نعلم قطعاً بادلة
خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم
يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزُه عند القطع او ظن قريب
من القطع وبهذا الاعتبار يخص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن
القتل بغير حق لما نعلم قطعاً ان الشرع يؤثر الكلى على الجزى وان حفظ الاسلام
اهم من حفظ دم مسلم واحد ﴿ قوله ﴾ كالسكر في الحرمة قيل هذا من قبيل
المركب ورد بان فيه جهة واحدة فالتمثيل لك الاعتبار وكذا الصغر ﴿ قوله ﴾
قد يوجد شهادة آه قيل عليه التحق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز
التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في
الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التأثير ورد بان احد نوعي
الغريب المر دود لما كان ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ام لا على ما قررته دل على
جواز عدم اعتباره في الجملة وهو يقتضى انفكاكها عن التأثير في الجملة وهو يقتضى
التحقق بدون المجموع وانما لا يتحقق بدونها اذ لم يلاحظ المعنى المعتبر في
الغريب المر دود ﴿ قوله ﴾ لا يقبل عندنا قيل اى لا يجب قبوله لعدم شرطه وهو
التأثير وقيل بان حصول ظن الاعتبار فيه يوجبه والافستحيل ﴿ قوله ﴾ نظير
اعتبار الجنس في الجنس قيل عليه المراد هنا الجنس القريب والضرورة ليست كذلك بل
ليست بملايم فضلا عن الموثر وانت تعلم ان الضرورة جنس قريب للولاية والطهارة
وحل الميتة وغير ذلك ﴿ قوله ﴾ فيعتبر فيه اعتبار الشارع قيل عليه ان ذلك
لا يقتضى الا ان يكون له اصل في الشرع وامالزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار
الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما
فسرتم به التأثير فمنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجه اخر
من مسالك العلة كيف وقد جوزتم التعليل بغير الموثر ايضا ورد بان له لم يعتبر

اعتبار الشارع ذلك الوصف بالوجوه التي بينهاها بهاتعلم وجعلناها علمة من عند أنفسنا لنرم نصب الشرع من عندنا وذا غير جايز وبالجملة المعتبرة في الشرع ما يصلح دليلا على الخصم بحيث لا يمكن معارضتها ولا منا قضتها فوجب أن يكون العلم بها معتبر فيه التأثير بالمعنى المذكور حتى يكون مسلمة عند الخصم ومعرفة عن المعارضة والمناقضة وحينئذ لا يكفى الجنس البعيد والظن المذكور اذ المعتبر ما دل دليل على اعتباره شرعا وعلى تقدير عدم اعتباره لا يصلح دليلا ملزما على الغير والكلام فيما يصلح حجة على الغير ولنا قال فخر الاسلام ان كفاية الاغالة خيال امر باطل لانه ظن لا حقيقة له ولا يصلح ان يكون دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا ولا لانه لا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتاج بمثله فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا تحتمل لزوم المناقضة ﴿ قوله ﴾ ولان العلل المنقولة قيل عليه ان هذا لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر كالطرد وتخريج المناط والسبر والتقسيم ورد باننا لانسلم ان التأثير فيها ليس بمعنى اعتبار النوع والجنس القريب كيف وقد اعتبر الشرع نوع الوصف وهو الطواف في سقوط النجاسة عن سوء الهرة وكنز انفجار الدم في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما وكذا عدم الايمان بما ينافي الصوم في عدم انتقاضه بالنقوض المذكورة في الامثلة كلها انواع وعلى تقدير عدم كونها انواعا فلا قل من كونها اجناسا قريبة ﴿ قوله ﴾ وبتنقيح المناط قال الغزالي رحمه الله هو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علمة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة الاعراب ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او كونه اعرابيا الى غير ذلك حتى يتعين في وطى المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وفوات ركن الصوم اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص او

اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص
 او اجماع واما الاول فهو دونه وان اقر به اكثر منكري القياس واما تخريج المناط
 فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علية الفرع
 كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين
 الاولين ولذا انكره كثير من الناس **قوله** والوجود عند الوجود والعدم
 عند العدم لا يدل على العلية قيل اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من
 معية كما في المتضايقين او تاخر كما في المعلول او غيرها كما في الشرط المساوي
 فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا ادعى انسان باسم مغضب
 فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب
 الغضب واجيب بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيها
 ذكرتم من المثال ممنوع اذ لو لا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث فلم يوجد واما
 لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره
 وردبانه انكار للضرورة وقد ح في جميع التجريبات فان من لا يتاق منه النظر
 كالاطفال يعلمون ذلك قطعاً من غير نظر واستدلال بما ذكرتم فيتمتعونه في الطريق
 ويدعون به ذلك الاسم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل
 ان دوران الشيء مع الشيء اية كون المدار علة للنداء قال صاحب الكشف
 الحقائق والاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية
 المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في
 القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع وقال صاحب القواطع اذا
 انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان استهزاء بقواعد الدين واستهانة
 لضبطها وتطريفاً لكل قائل ان يقول ما اراد ويحكم بما يشاء وانما يعرف علل الشرع
 بالشرع وهو النص او الاجماع **قوله** فهذا تخصيص العلة ونحن
 لانقول به قال صدر الاسلام رحمه الله تعالى تكلم الناس في تخصيص العلة
 قديماً وحديثاً الا انه لم يرو عن ابي حنيفة وابي يوسف وعمر وسائر اصحابه
 رحمه الله تعالى نص فيه وادعى قوم من اجلاء اصحابنا كالكرخي والرازي

والقاضي خليل بن أحمد السجزي والقاضي أبي زيد المدبوسي أن مذهب أبي حنيفة رحمه الله القول بتخصيص العلة واستشهدوا بالمسائل وذكر المحاسبي من الأشاعرة أن أبا حنيفة رحمه الله كان يقول ذلك وعده من مناقبه وفي التحقيق من إجازة تخصيص العلة من مشايخنا رحمهم الله زعم أن ذلك مذهب أئمتنا الثلاثة رحمهم الله تعالى لقولهم بالاستحسان بالآثار وشرطهم عدم كون الأصل معدولا به عن سنن القياس وعين الوصف المؤثر غير معدوم فيهما بل التأثير وتخصيص عموم العلة كتخصيص عموم اللفظ والقول بأنه من صفات اللفظ اصطلاح جديد لا يدفع المعنى ولا يلزم التناقض لأن المانع استثناء عقلا ولا التصويب لأن التخلف في المستنبطة لا يسمع إلا مع بيان مانع صالح على أن طرق الدفع كثيرة كيف والمؤثر العقلي يجوز فيه التخلف لمانع فإن النار لا يحرق الخشب الرطب ﴿ قوله ﴾ أن التخصيص في الألفاظ مجاز ورد باننا لا نسلم أن التخصيص مطلقا ملزوم له مجاز بل التخصيص في الألفاظ كذلك ومعنى تعديدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلة تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الألفاظ ببعض الأفراد ويطبق اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به إذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز ﴿ قوله ﴾ لأجماع العلماء على وجوب التعديدية قيل عليه غلبة الظن يكفي في العلية سواء استلزم الحكم أم لا ولا نسلم لأجماع العلماء على وجوب التعديدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وأيضا كثيرا ما يقع الإطلاق اعتمادا على العلم بالتحديد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص

قد تم طبع كتاب حزامه الحواشي لازمة الغواشي للعلامة المحقق شهاب الدين بن بهاء الدين المرجاني رحمه الله الباري بنظرارة تلميذه كشاف الدين بن شاه مردان المنزلي السلوكي في أوائل شعبان سنة ألف وثلاثمائة وسبع

❁ فهرس الخطايا الواقعة في المطبع ❁

صفحة	سطور	صواب	خطأ	صفحة	سطور	صواب	خطأ
٥	٩٧	يستلزم	يستلزام	١٣	٥	الله الممدودح لله الممدوح	الله الممدودح
١٧	٩٩	الخاص	لخاص	١٤	٩	والمحضرمين والمحضرمين	والمحضرمين
٢٣	٧٣	المخصوص	المخصوص	٥	٧	موارد	مواد
١٩	٧٧	بالدليل	لا بالدليل	١٢	٧	بمنزلة	بمنزلة
٢١	٧٨	التقسيمات	التقييمات	٢٢	٨	المصنف	والمصنف
٢٥	٨٢	التحقيق	المحقق	٢٢	٨	الاضافة	الاضافة
٢٤	٨٣	تيقن	تقين	١٥	١٥	مشحونه	مشحونه
١٨	٨٤	الخيول	الخيول	١٣	١٢	كثيرا	كثرا
٢٤	٩٥	باجراء	ياجره	١٩	١٤	مدموم	مدموم
١٨	٩١	الجفا	لجفا	٢٢	١٩	الشرعية	الشرعية
١٩	٩١	شانوا	اشانوا	١٤	١٧	بالحدس	بالحدس
٢٥	٩١	ذهلوا	وهلوا	١١	٢١	مبباينتين	متباينتين
٢١	٩٢	رحمهم	رحمه	١٣	٢٤	بتفاصيلها	بتفاصيلها
١٨	٩٣	فانه	فان	٢٣	٢٧	الحنيفة	الحنيفة
٤	١٥٥	فعلا	فعله	٢٥	٢٨	وانما	وانا
١١	١٥٣	تطمعون	تطمعون	٥	٣٥	قوله	قول
١٢	١٥٥	مبهمة	مبهة	٩	٣٢	فيبحث	فيبحث
١٧	١١٢	الناس	الناس	٤	٣٥	مباحث	مباحث
١٣	١١٣	يعملون (قوله)	يعملون وان	١٥	٣٥	المحافظة	المحافظة
٤	١١٤	للمؤمنين	للمؤمن	٤	٣٩	المخصوص	المخصوص
٢١	١١٤	جهتين	جهتين	٧	٤٥	يفيده	يقيده
١٩	١١٥	بيمينه	بيمنه	٢٥	٤٥	المراد	المراد
٢٥	١٢١	حلهم	حلهم	٢٤	٤٩	والمدارك	والمدارك
٢٤	١٢٣	تعلييل الثاني	تعلييل الاول	١٩	٥٤	بجوهر	بجوهر
٣	١٢٤	المعنى	المعنى	٢٥	٥٧	البعض	لبعض
٥	١٢٧	ولو سلم فلم لا	في ازالة الملك	١٣	٥٨	اصحابنا	صحابنا
—	عليه	يجوز اطلاقه	واجيب	١٧	٥٨	وقالوا	وبالوا
١٥	١٢٨	بصورة	بصورة	١٨	٥٨	تطبيقه	تطبيقه
				٢٢	٩٤	رحمهم الله	رحمهم
				٤	٩٧	البعض	لبعض

بـطـريـق اـطـلـاق اـلـمـعـيـن وـهـو اـز اـلـقـيـد مـخـصـوـص عـاى اـلـمـاطـق وـهـو اـز اـلـقـيـد مـطـاقى اـلـمـعـيـن عـلى سـنـتـا اـلـانـسـان و اـلـفـوق عـلى اـلـلـهـس

خطاء	صواب	صحف اسطور	خطاء	صواب	صحف اسطور
لنسبها	نسبها	١٤٢	الثاني	بخلاف الثاني	٢١٥
فضجته	هجنة	١٥٢	بالشرط	بالشطر	٢١١
والمعنى	والمضى	١٥٩	يبرى	ينبرى	٢١٢
والالزام	والالزم	١٩٩	الرف	الوف	٢١٥
نعة	لغة	١٧٣	الغرض	الغرض	٢١٩
الاغلة	الانملة	١٧٥	تعلق	تتعلق	٢١٩
لشيء	شيء	١٧٩	او الاجماع	والاجماع	٢٢٥
ليوطن	ليوطن	١٨٣	دلالة	دلالتة	٢٢١
المفضل	المفضل	١٨٤	لتمكن	ليتمكن	٢٢٢
لمجهول	المجهول	١٨٤	الرفاق	الرفاق	٢٢٢
المحال	الحال	١٨٥	لمشتد	تشتد حكمه	٢٢٤
الاصيل	الاصل	١٨٩	حكمه عن	منتفيا حكمه عن	٢٢٤
المباها ابغض	ابغض المبال	١٩١	بجايه	بجناحيه	٢٢٥
التلا	التلاوة	١٩٥	المقصود	المقصود	٢٢٩
طيفور	طيفور	١٩٥	المشروطون	المشروطون	٢٢٧
ينظر	يظهر	١٩٥	بظاهر	ظاهر	٢٢٧
ويندعوا	على قدر ما يدعوا	١٩٧	فيؤسيها	فيؤيسها	٢٣٥
يلزم	يلزمه	٢٥٥	المقتضى	المقتضى	٢٣٥
لاظاهر	للظاهر	٢٥١	تلك	تلك	٢٣٣
انتفاوؤه	وانتفاؤه	٢٥٣	النسخ	النسخ	٢٣٣
قتيل	قتيلا	٢٥٤	مغنى	مغنى	٢٣٤
بالمغنى	بالمغنى	٢٥٧	ترتبة	ترتبة	٢٣٥
الحسى	الحس	٢٥٨	مزيف	حزيف	٢٣٩
لمطلب	العهد	٢٥٨	اذا استعمل	اذا استعمل	٢٣٧
الثبوت	الثبوت	٢١٥	بعد	بعد	٢٣٧
			ايها	ايها	٢٣٧

خطاء	صواب	صفح	سطور	خطاء	صواب	صفح	سطور
انبياءهم	انبياءهم	٢٣٧	٢٥	النخفي	النخفي	٣١٢	٩
تحمله	محملة	٢٣٨	١٩	المستتر	المستتر	٣١٢	٢٥
بتترك	بتكرر	٢٣٨	٢١	المجهول	المجهول	٣١٣	٩
اليمن	اليمنين	٢٣٨	٢٢	النخفي	النخفي	٣١٥	١٤
سبب	بسبب	٢٣٩	٥	افرد	افرد	٣٢٥	٩
تھا لك	تھا لكه	٢٤٥	٤	مروان	مروان	٣٢٥	٢١
تقويها	لتقويها	٢٤٥	١٤	القرطبي	والقرطبي	٣٢٥	٢٩
كل	كلا	٢٤٧	٧	وتبحره	وتبحره	٣٢٤	٨
متحققة	متحققة	٢٥٤	١٧	خنف	خنف	٣٢٤	١٧
للجد	للجبر	٢٩١	٧	يردوها	يردوها	٣٢٩	٢٢
أبعض	بعض	٢٩١	١٤	ولا بد في	ولا	٣٢٧	٢٥
الداعي	الدواعي	٢٩٣	١٩	محو	نحو	٣٢٩	٤
لا يكن	لا يمكن	٢٩٤	١٩	فجر	فجر	٣٣٥	١٣
ريكن	يكون	٢٧٥	١٧	احدا	احدا	٣٣٥	١٤
شكون	شكورا	٢٨١	٤	النخفي	النخفي	٣٣١	٩
معتذر	متعذر	٢٨٨	١٥	او الخبر	او الخبر	٣٣١	١٧
اهل	اهلا	٢٩٢	٢٣	المشهور او لغير	المشهور او	٣٣١	١٧
الذبة	الذمة	٢٩٥	٣	الشهادة	الشهادة	٣٣٤	٢٢
شين	شيد	٢٩٩	١٥	الاسفرائني	الاسفرائني	٣٣٥	٩
فيه فمسلم	فيه مع ذلك - الوصف فمسلم	٣٥٥	٢	الشهاد	الشهاد	٣٣٥	١٥
يسمع	يسع	٣٥٣	٢١	التي	التي	٣٣٨	١٩
بمنه ب	بحديث	٣٥٧	٩	كما كن	كما كن	٣٤٥	١
وبالجملة	وبالجملة ما	٣٥٨	١٣	الروية	الروية	٣٤٣	٢١
الشافعية	الشافعية	٣١٥	٣	واثبة	واثبة	٣٤٩	١
اي	أن	٣١٥	٢٥	اذ	اذ	٣٤٩	٤
سحاق	واسحاق	٣١١	٢٥	فقل	فقال	٣٥٢	٥

خطا	صواب	صفح سطور	خطا	صواب	صفح سطور		
ربعية	ربعية	٣٥٥	٤	مجل	٤٥٥	٩	
نبهوا	بناء	٣٥٩	٩	الحلوة	٤٥٥	٢١	
كالغزالي	كالغزالي	٣٥٩	١٩	يصور	يتصور	٤٥٤	٢٤
اذا يبلغ	اذا لم يبلغ	٣٦٣	٩	عند	عند	٤٥٥	١٨٠
عرفتين	عرفتين	٣٦٧	٣	سواء	سواء	٤٥٧	١٥
ومقتضى	ومقتضى	٣٧٥	٢٣	استخدم	استخدم	٤٥٨	١٢
الاستثناء	الاستثناء	٣٧٩	٤	حفظ	حفظ	٤٥٨	١٥
للمصور	للمصور	٣٨٥	٢٢	خذف	خذف	٤٥٨	١٩
الباقلي	الباقلي	٣٨١	٤	لا غير	غير	٤١٥	٣
العزالي	العزالي	٣٨١	٤	مختصرا	مختصرا	٤١٢	١٩
القدس	المقدس	٣٨٤	١١	اهله	اهله	٤١٥	٥
واشتغل	والشغل	٣٨٨	١٣	لا تكفروهم	لم تكفروهم	٤١٩	١٥
ايجاد	ايقاع	٣٨٨	٢٢	علمية	عليه	٤١٨	٢٢
ولا	٣٩٣	١١	٢٣	قليل	قيل	٤١٨	٢٣
اتيها	اتيها	٣٩٣	٢٢	يسمعهم	يسمعهم	٤١٩	٥
الوثوق	مزيد الوثوق	٣٩٥	٩	وعلى	ولا	٤١٩	٨
كان	كانت	٣٩٥	٩	فقرر	فتقرر	٤٢١	٣
الفخذ لا	الفخذ لان - ستر الفخذ لا	٣٩٩	١٨	وغيرها	وغيرها	٤٢٣	٢٣
فعلمين	فعلمين	٣٩٧	١١	وقاس على	وقاس	٤٢٥	١٥
علمه	عليه	٣٩٧	١٩	واما	وما	٤٣٢	٥
اهو	اذ	٣٩٧	٢٩	مثل بمثلا	مثلا بمثل	٤٣٢	١٩
لانه	لانه	٣٩٨	٠				